Alain Badiou

# Etik

KÖTÜLÜK KAVRAYIŞI ÜZERİNE BİR DENEME

m2 metis

Alain Badiou

**Etik**

**Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**

Rabat (1937) doğumlu Fransız filozof Alain Badiou, Ecole normale supérieure'de (ENS) okudu; Louis Althusser'in öğrencisi oldu ve Jacques Lacan'ın seminerlerini takip etti. Akademik kariyerinin yanı sıra siyasal alandaki militan kişiliğiyle de tanınır. Fransız Genç Komünistler Birliği'nin önde gelen üyelerinden biri olan Badiou, dağılıncaya kadar da L'Organisation politique adlı örgüt içinde siyasal mücadelesini sürdürdü. ENS'de hocalık yaptı ve Paris'teki Uluslararası Felsefe Okulu'nda dersler verdi. 2008 küresel ekonomik krizinden sonra bütün dünyada büyük bir tanındığa ulaştı. Birçok roman, oyun ve deneme de kaleme almış olan yazarın Metis' teki eserleri şunlardır: *Etik* (2004), *Sonsuz Düşünce* (2006), *Başka Bir Estetik* (2010), *Komünizm Fikri* (Slavoj Žižek'le birlikte, 2012), *Dün Bugün Jacques Lacan* (Elisabeth Roudinesco ile birlikte, 2013). Türkçeye çevrilmiş diğer eserlerinden bazıları: *Felsefe İçin Manifesto* (Ara-lık, 2005), *Komünist Hipotez* (Encore, 2011) *Yüzyıl* (Sel, 2011), *Tarihin Uyanışı* (Monokl, 2012), *Bir Idea Olarak Komünizm* (Ayrıntı, 2011), *Deleuzecü Siyaset Diye Bir Şey* Var mı *dır?* (Norgunk, 2013). Ayrıca yazarın *L'aventure de la philosophie française* (2012, Fransız Felsefesinin Serüveni) başlıklı kitabı ve Slavoj Žižek'le birlikte düzenlediği *Komünizm Fikri* konferanslarının üçüncüsü de Metis yayın programındadır.



Metis Yayınları
ipek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Etik
Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme
Alain Badiou

İngilizce Basımı:
Ethics, An Essay on the Understanding of Evil
Verso, 2001



ilk Basım: Mart 2004
Üçüncü Bâsım: Aralık 2013

Yayıma Hazırlayan: Bülent Oral Doğan

Kapak Resmi: George Crosz,
*Cenaze Alayı,* yaklaşık 1917-18
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-444-8

**Alain Badiou**

# Etik

## KÖTÜLÜK KAVRAYIŞI ÜZERİNE BİR DENEME

Çeviren:

**Tuncay Birkan**



metis

## İçindekiler

# Çevirenin Önsözü

ALAIN BADIOU ilk kitabım 1972'de yayımlamasına rağmen yakın zamanlara kadar Fransa dışında pek tanınmış bir düşünür sayılmazdı. Lévinas, Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze, Baudrillard, Kristeva, Lyotard, Irigaray gibi "star" düşünürlerin eserleri başta İngilizce olmak üzere peş peşe çeşitli dünya dillerine çevrilir, her birinin etrafında devasa bir "yorum sanayii" oluşurken, Badiou' nün temel eseri sayılan 1988 tarihli *Varlık ve Olay* İngilizcede ancak geçtiğimiz yıl yayımlandı. Daha önce çevrilmiş olan, Deleuze hakkındaki kitabı ve elinizdeki *Etik* de Anglosakson ülkelerinde sırasıyla 2000 ve 2001 gibi çok yakın tarihlerde yayımlanmıştı. Özellikle *Etik* kitabının gördüğü ilgi ve bir başka "star" düşünür Zižek'in kitaplarında sık sık Badiou'ye göndermeler yapması sayesinde (zaten *Etik* de editörlüğünü ZiZek'in yaptığı bir dizi içinde yayımlandı İngiltere'de) önümüzdeki yıllarda sayısı 20'ye yakın kitaplarının birer birer İngilizceye çevrileceğini tahmin etmek için kâhin olmak gerekmiyor.

Bu tahmini yaparken yukarıdaki arızi etkenlerin yanı sıra, Almancadaki ***Zeitgeist*** teriminin düz çevirisiyle "zamanın ruhu"nda yavaş yavaş yaşanmakta olduğunu düşündüğüm büyük değişimin de Badiou gibi düşünürlere yönelik ilgiyi artıracağım hesaba katıyorum. Böyle kısacık bir sunuş yazısında enine boyuna anlatılması imkânsız olan bu değişimi kabaca "otuz-kırk yıldır Batı düşüncesine ve kültür pratiğine hâkim olan postmodemizmin yerini başka bir şeye bırakması" diye özetleyebilirim. Şimdilik ve daha birkaç zaman adını koymaktan aciz olduğumuz ve olacağımız için bu şeye kabaca "post-postmodemizm" denebilir belki ironik

bir biçimde. Başka kaynakların yanı sıra postmodernist düşünürlerin son zamanlarda gittikçe daha fazla mesai harcadıkları etik kaygılardan da (Lévinas son on-on beş yılda yeniden keşfedilmedi mi? Foucault'dan Derrida'ya, Habermas'tan Bauman'a, Agamben'den Zižek'e etiği sorun edinmeyen büyük bir düşünür var mı son zamanlarda?) filiz vermiş olan bu düşünce ikliminin en belirgin özelliğinin "Büyük Sorulara Dönüş" olduğunu düşünüyorum ben şahsen. "Hayat nedir, İnsan nedir, Canlılık ve Ölüm nedir, Bilinç sahibi olmak ne demektir? Nereden geldik, nereye gidiyoruz ve niye durmadan hep bu soruları soruyoruz?" gibi, geleneksel olarak dinlerin sahiplendiği ve cevap tekelini uzun bir süre elinde tuttuğu sorular bunlar.

Ekolojik bir felaketle yok olmanın eşiğine gelmiş, Zi2ek'in deyimiyle "dünyanın sonunun geldiğini rahatça düşünebildiği halde kapitalizmin sona erebileceğini düşünemez olmuş", kendi yarattığı Kültür Oyunu'nun ve "Dil Hapishanesinin içinde kısılıp kaldığı için kafayı Gerçek-Sanal ayrımıyla bozmuş *(Matrix* histerisini düşünelim), İslam gibi semavi dinlerde ya da Taoculuk ve Budizm gibi kadim Doğu dinlerinin "light", Batı'ya uyarlanmış versiyonlarında ümitsizce "huzur" arayan bir insanlık tablosu karşısında düşüncenin bu sorularla yeni baştan hesaplaşmaya yönelmesi kaçınılmazdı. Öyle de oldu: Bir yandan Dawkins, Dennett, Scruton, Crick gibi bilim adamları son dönemlerde Evren'in, Hayat'ın ve bütün bunların içinde Bilinç sahibi bir varlık olarak İnsan'ın yerinin ne olduğu gibi büyük metafizik sorulara, bilimden beslenen (kabaca şöyle diyebiliriz belki: Darwin'i ve kuantum fiziğini unutmayan) sağduyulu cevaplar geliştirmeye çalışıyorlar (Türkiye'de bu soruları gündeme ilk kez Saffet Murat Tura getirdi, hakkını verelim). Bir yandan da Žižek, Eagleton, Eric Santner gibi birçok "solcu" ve "materyalist" düşünür, inanç meselesiyle, Trajedi'yle, İnsan olmakla, Ölüm'le, özetle Din'le pozitivizme sapmadan hesaplaşmaya çalışıyorlar.

İşte Badiou'nün *Etik* gibi, *Aziz Paulus ve Evrenselciliğin Temeli* kitabı gibi felsefi çalışmaları da bu ikinci grubun en heyecan

verici ürünleri arasında sayılabilir. (Aslında ciddi oranda matematiksel düşünceyle analojiler yaptığı için birinci gruba da kıyısından dahil edilebilir).

Badiou *Etik*'te, etiğin son yıllarda postmodern kültür ortamı içinde iyice öne çıktığına dikkat çekip hâkim postmodern etik anlayışının bütün o Öteki'ne/farklılığa saygı retoriğiyle sahici bir Etik'in geliştirilmesini nasıl engellediğini, mevcut neoliberal iktidar yapılarıyla nasıl bir suçortaklığı içine girdiğini gözler önüne seriyor. Düşüncenin farklılığa karşı kayıtsız olduğu, farkın zaten varolan bir şey olduğu, önemli olanın herkes için Aynı olan, yani evrensel hakikat olduğu gibi mevcut postmodern felsefi mutabakata kökten aykırı, skandal mahiyetinde şeyler söylüyor. Aciz, yaralanmaya açık, kurban olarak İnsan tasavvuruna karşı çıkıyor. Bu tasavvurun bu kurban-insanı maruz kalabileceği Kötülük'lere karşı korumaya dayalı bir insan hakları perspektifini beslediğini, halbuki ortaya bir İyi koymadan Kötü'nün apaçık bir şeymiş gibi görülemeyeceğini iddia ediyor. Bu İyi anlayışını da olay, hakikat, sadakat, çokluk, durum, küme gibi (felsefe, din ve matematik geleneğinden miras almakla birlikte yepyeni içerikler kazandırdığı) kavramlar etrafında örüyor. Yani, son dönemlerin en özgün, en militan, en siyasi felsefe eserlerinden birine imzasını atıyor. Ben kendi hesabıma uzun zamandır düşünceyi bu denli uyaran bir kitap okumamıştım. Hakikatin üretildiği dört alanı sayarken bilim, sanat ve siyasetin yanına aşkı da ekleyen bir düşünürle karşılaşmak beni heyecanlandırdı.

Umarım bu hacmi küçük ama son derece çetrefil kitabı Türkçeye hakkını vererek kazandırabilmişimdir. Ve yine umarım bu kitap, kışkırtıcı ve heyecan verici polemikçiliğiyle, Türkiye düşünce ortamında son dönemlerde etikle ilgili epeyce çeviri eser yayımlanmasına rağmen değişmemiş olan telif çalışma kıtlığının aşılmasına katkıda bulunur. Yukarıda çok hızlı özetlediğim sorular sadece Batıkların sorunu değil, aksine Doğu-Batı gibi karşıtlıkların kofluğunu hemen gösteriveren, belki tarihte ilk defa sahiden ortak bir "insanlık" ufku içinde düşünüp eylemeye imkân ve-

rebilecek sorular. Neden biz de Türkçede bu maceraya özgün ürünlerle katkıda bulunmayalım ki?

Kitap yazarının da onayıyla İngilizceden çevrildi. Özgün Fransızca metinde olmayan katkılarla zenginleştirilmiş olduğu için özellikle bu yola başvuruldu. Kitabı İngilizceye çeviren Peter Hallvvard'ın Badiou'yle yaptığı ve yazarın ilgi alanlarının çeşitliliğini ve siyasi militanlığını gayet iyi yansıtan söyleşinin ve yine Hallvvard'ın Badiou'nün düşüncesini Derrida, Lévinas, Irigaray ve Spivak gibi son dönemin en öne çıkan filozoflarının fikirleriyle karşılaştırarak enine boyuna serimlediği sonsözün ülkemizde hiç tanınmayan bu özgün düşünürü kavramaya yardımcı olacağını düşündük.

Terimleri çevirirken tutarlılık kadar Türkçeye uygunluk kaygısı da gözettim. Hatta bazen bu kaygı daha öne geçtiği için sözgelimi "singular" terimini yerine göre "tekil, müstesna, münferit" diye karşılamaktan çekinmedim. Bazı yerlerde iki-anlamlı kelimelerin iki anlamını birden gösterebilmek için aralarına eğik çizgi koyarak ikisini de kullanmam gerekti: Yasa/Şeriat, Öteki/Başka, eleman/unsur, kimlik/özdeşlik gibi. "Çok" anlamına gelen "multiple" kelimesini Türkçede eğilip bükülmeye daha elverişli olduğu için "çokluk" diye çevirmeyi tercih ettim.

*Tuncay Birkan*
*İstanbul, Şubat 2004*

# İngilizce Basıma Önsöz

BU KİTABIN ilginç bir öyküsü var. Kitaba aslında sipariş üzerine, lise ve üniversite öğrencilerine yönelik bir dizinin parçası olarak başladım. Kitabı yazmayı, projenin ardındaki şahısla, bugün ismine layık çok az sayıdaki editörden biri olan Benoit Chantre ile aramdaki dostluk sayesinde kabul ettim. Kitabı 1993 yılında taşrada, Benoit Chantre'ın aralıksız telefonlarının teşvikiyle iki hafta içinde yazdım. Nitekim o sıralarda benimsediğim yaklaşım, kuralları dışarıdan belirlenen bir alıştırma yaklaşımıydı: Kelime sayısını sınırlı tutma zorunluluğu, uzman olmayan okurların anlayabileceği seviyede kalma gereği, güncel olaylara atıfta bulunma yükümlülüğü vs. vs.

Yine de asıl güçlük başka bir yerden, çelişkili haleti ruhiyemden kaynaklanıyordu. Bir yandan sahici bir öfkenin yönlendirmesi altındaydım. Dünya bir "etik" çılgınlığına boğazına kadar batmış haldeydi. Herkes siyaseti fikirsiz bir ilmihalin ikiyüzlülüğüyle karıştırmakla meşguldü. Ahlaki terörizm kılığına bürünmüş entelektüel karşı-devrim, Batı kapitalizminin rezaletlerini yeni evrensel model diye dayatıyordu. Sözde "insan hakları", yeni özgür düşünce biçimleri yaratmaya yönelik girişimleri her alanda yok etmeye hizmet ediyordu. Sonuç olarak, kitabım bir tür risale olup çıktı. Editörüm ve dostum Chantre birkaç kere dilimi yumuşatmamı istemek zorunda kaldı. Gelgelelim, kitabın gündeme getirdiği bazı sorunlar incelikli ve yaratıcı bir düşünce disiplinini gerektiriyordu. Beş yıl önce, *L'Être et l'événement* (Varlık ve Olay, 1988) adlı kitabımda ortaya koyduğum hakikatler ontolojisinin bütün pratik sonuçlarını -bu arada, etik sonuçlarını da- he-

nüz çıkarmış değildim, o yüzden bu kitapta geliştirilen birçok nokta, benim için bile, yeni ve belirsizdi.

Böylece risale yazarının basitleştirici eğilimleri ile kavramsal yeniliğin zorunlu katılığı arasında kaldım. Çözüm -tabii eğer bir çözümse- ideolojik öfkeyi felsefi inşa sürecine yavaş yavaş yedirmekti. Kitap, bu haliyle, insan hakları ideolojisine karşı siyasi bir saldırı ve 1960'ların anti-hümanizminin bir savunusu olarak başlıyor. Bir hakikatler etiği taslağıyla da bitiyor; bu taslakta (sahip olduğu "haklar" kolayca saptanamayan) insan denen hayvanı, öznenin kendisinden, bir hakikat-usulünün kısmi parçası olarak ve bir olayın ölümsüz yaratımı olarak kavranan özneden ayırıyorum.

İşin en şaşırtıcı yanı, ideolojik bir akıma (ahlakçılık, genelleştirilmiş bir kurbanlaştırma konusunda o sıralarda bir *mutabakat* vardı) karşı verilen kavga ile kavramsal şematikleştirmenin bu biraz tuhaf bileşiminin, özellikle de liselerde dikkate değer bir başarı kazanması oldu. *Etik*, şu ana kadar *Manifeste pour la philosophie* (Felsefe Manifestosu) ile birlikte, en çok satan kitabım. Kimi zaman olduğu gibi, birçok insan söylemenin kolay olmadığı şeyleri açık yüreklilikle söyleme riskine girdiğim için bana minnet duydular. Aynı insanlar -ve belki başkaları da- dikkatleri üzerime çekmek için değil sadece sahici bir felsefi girişimin bakış açısından kalkarak, sahiden acil nedenlerle bu riske girdiğimi de biliyorlar. Yeri gelmişken söyleyeyim, aslına bakarsanız, ben dikkatleri üzerime çekmekten hoşlanamayacak kadar utangaç biriyimdir.

Bugün neredeyse yedi yıl önce çıkmış bu kitaba iki farklı açıdan bakabiliyorum: İdeolojik polemik açısından ve teorik inşa açısından.

Birinci açıdan, pişman olduğum bir şey yok. O zamandan beri Batılı bombacıların Sırbistan'a müdahalesine, Irak üzerindeki katlanılmaz ablukaya, Küba'ya karşı tehditlerin devam etmesine tahammül etmek zorunda kaldık. Bütün bunlar hâlâ inanılmaz bir ahlakçı vaaz tufanıyla meşrulaştırılıyor. Uluslararası Adalet Divanı, silahlı muhafızlığını NATO'nun (yani Amerika Birleşik Devlet-

leri'nin) yaptığı Yeni Dünya Düzeni'ne karşı çıkmaya kalkışan herkesi, her yerde, "insan haklan" adına tutuklayıp yargılamaya hazır. Bugün, "demokratik" totalitarizmimiz daha da sağlam bir biçimde yerleşiklik kazanmış durumda. Bu kölece düşünme tarzına karşı, uğruna dünyanın egemen halini ve mutlak adaletsizliğini kabul etmeye mecbur edildiğimiz bu sefil ahlakçılığa karşı, özgür düşünebilen herkesin ayaklanması bugün her zamankinden daha çok gereklidir. Belki *mutabakatın* yavaş yavaş zayıflamakta olduğunu söyleyebiliriz. Sırbistan'a yapılan müdahale en azından bir tartışmaya yol açtı ki Bosna ya da Irak'la ilgili olarak böyle bir tartışma yapılmamıştı. Amerikan emperyalizmi ve Avrupa'nın ona kul köle oluşu birkaç yıl öncesine kıyasla artık daha sık kınanıyor. Otoriter sosyalizmin çöküşüyle rahatlamış olan düşman, her yere hâkim durumda elbette. Ama hem özgürleştirici siyasi düşünce için hem de ona tekabül eden fiili pratik güçler için uzun bir yeniden oluşum dönemine girmekte olduğumuz da doğrudur. Bu yeniden oluşumu tamamlayan parolalar olarak, bugün için iki temel buyruğu ilan etme konumundayız: NATO'nun dağıtılması ve Uluslararası İnsan Hakları Mahkemesi'nin lağvedilmesi.

Teorik inşaya gelince, bu küçük kitabın fikirleri, doğru bir yöne meyletseler de, bir taslaktan öte bir şey değildirler. Şu anda bu fikirleri, en azından şu dört noktayı göz önünde bulundurarak geliştirme ve bazen de değiştirme süreci içindeyim.

1. Genelde etik diye bir şey olamayacağını, sadece tekil hakikatlerin etiği, dolayısıyla tikel bir duruma özgü bir etiğin olabileceğini savunduğum için durum kavramı özellikle önemlidir. Artık bir durumun sadece bir çokluk olarak (yani, bir küme olarak) kavranamayacağını kabul ediyorum. Ayakta tuttuğu ilişkiler ağını da hesaba katmamız gerekir ki bu bir çokluğun durum içinde nasıl ortaya çıktığım anlamayı da gerektirir. Demek ki bir durum hem *(Varlık ve Olay*'ın savıyla uyumlu bir biçimde) *varlığı* içinde, saf bir çokluk olarak, hem de *görünüşü* içinde, aşkın bir yasamanın sonucu olarak kavranmalıdır. Bütün bu konular, *Varlık ve Olay*[1] ın devamı olarak tasarladığım "Logiques du monde"

(Dünyanın Mantıkları) başlıklı, yakında çıkacak olan kitabımda geliştirilecektir.

2. Bugün, bir olayın etkilediği durum içinde bıraktığı tek izin söz konusu olaya verilen ad olduğunu artık savunamam. Bu fikir, esasında, bir değil iki olay olmasını (olay-olay ve olay-adlandırma) ve keza bir değil iki özne olmasını (olayı adlandıran özne ve bu adlandırmaya sadık kalan özne) gerektiriyordu. Bu yüzden artık, olay ile olayın kendisi ortadan kaybolduktan sonra da olduğu gibi kalacak olan bir önerme arasına mesafe koymak anlamında, bir olayın içerimleyici olduğunu savunuyorum. Sözünü ettiğim önerme daha önce karara bağlanmamış durumda, yani belirsiz bir değerdedir. Olay, onun değerini gerçekleşirken belirler (olay önermenin doğruluğunu belirler ve bunu yaparken de durumun bütün mantığım -bütün aşkın rejimini- değiştirir). Başka bir deyişle, burada da ontolojik olay teorisinin mantıksal bir teori ile tamamlanması gerekir. 1996-97 ve 1997-98 yıllarında verdiğim seminerlerde ayrıntılı olarak geliştirdiğim bu noktalar "Dünyanın Mantıkları'nda yeniden işlenecektir.

3. Özne, münhasıran olaya sadık kalan özne olarak tasarlanamaz. Özellikle bu noktanın önemli etik içerimleri vardır. Zira daha önce gerici yeniliklerin ortaya çıkışını açıklayamıyordum. Bütün teorim yeniyi hakikat-usulleriyle sınırlıyordu. Ama son tahlilde, gericiliğin ve hatta ölüm güçlerinin bile bir olayın yaratıcı gücüne sahip olabilecekleri açıktır. Nazizmin komünizme, daha doğrusu Ekim 1917 Devrimi’ne atıfta bulunmadan açıklanamayacak bir şey olduğunu zaten vurgulamıştım. Buradan yola çıkarak olayın açtığı öznel alanda sadece ilerici ve hakikatli/doğru sadakat figürünün değil, olumsuz olmakla birlikte her yönüyle en az onun kadar yenilikçi başka figürlerin de -mesela gerici figürün, ya da "karanlık özne" adını verdiğim figürün- yerlerini aldığını kabul etmek zorunda kaldım.

4. Son olarak, bir hakikatin yörüngesi, sadece durumun çoklu tutarlılığına ya da "bilgiler ansiklopedisi'ne bağlanamaz. Mantıksal dönüşümlerle nasıl başa çıktığını anlamamız gerekir. Bu da

bizi hakikatlerin nasıl *ortaya çıktıkları* sorununa geri götürür ki ben şimdiye kadar sadece hakikatlerin varlığını (yani türsel çokluklar olmalarını) ele almıştım.

Anlayacağınız üzere, elinizdeki kitabın teorik zemini bir şekilde evrim geçirmiş durumda. Ama kitap bence temel noktalarda hâlâ sağlamdır ve çağdaş felsefede nelerin tartışma konusu olduğunu yeniden tanımlayacağını umduğum geniş kapsamlı bir girişime uygun, canlı bir giriş sunmaktadır hâlâ.

Bu önsözü, hem entelektüel ve siyasi bağlılıkları için Verso' ya, hem de gerçek bir dost olan ve teorilerimle sık sık fikir ayrılığına düştüğü için dostluğunun değeri gözümde daha da artan Peter Hallward'a teşekkür etmeden bitirmek olmazdı.

*Alain Badiou, Nisan 2000*

# Giriş

BAZI âlimane kelimeler, uzun süre sözlüklere ve akademik metinlere hapsedildikten sonra, -kaderine çoktan razı olduğu halde birdenbire, nedenini anlamadan herkesin gözdesi haline geliveren bir kızkurusu gibi- aniden parlak gün ışığına maruz kalma, halkın, avamın diline düşme, basında, televizyonda, hatta hükümet demeçlerinde zikredilme talihini ya da talihsizliğini yaşarlar. Fena halde felsefe dersi kokan ve Yunancadaki köküyle akla Aristoteles'i (ve daimi çok-satar kitabı *Nikomakhos'a Etik*'i!) getiren *etik* kelimesi, bugün bu şekilde sahnenin ortasına yerleşmiş vaziyette.

*Etik,* Yunancada, iyi bir "varoluş tarzı", bilgece bir eylem yolu arayışına karşılık gelir. Bundan dolayı etik, felsefenin bir parçası, pratik varoluşu İyi tasarımı etrafında düzenleyen parçasıdır.

Etiği felsefi bilgeliğin bir parçası kılmakla kalmayıp onun *çekirdeği* haline getirenlerin başında hiç kuşkusuz Stoacılar geliyordu. Bilge kişi, kendi sorumluluğu olan şeyleri olmayanlardan ayırt edebildiği için, iradesini kendi sorumluluklarıyla sınırlayıp geri kalan şeylere hiç etkilenmeden tahammül eden kişidir. Ayrıca, felsefeyi kabuğu Mantık, beyazı Fizik, sarısı da Etik olan bir yumurtaya benzetme âdetinin de Stoacılardan geldiğini düşünürüz.

Modemlerle -Descartes'tan beri özne sorununun merkezi önem taşıdığı modemlerle- birlikte etik, ahlakla ya da -Kant'ın diyeceği gibi- (teorik akıldan ayrı bir şey olarak) pratik akılla az çok eşanlamlı hale gelir. Etik, öznel eylem ve onun temsil edilebilir niyetlerinin evrensel bir Yasa ile nasıl bir ilişki içinde oldu-

ğu meselesidir. Etik, ister bireysel olsun ister kolektif, bir Özne'nin pratiğini yargılayan ilkedir.

Hegel "etik" (*Sittlichkeit*) ile "ahlak" (*Moralität*) arasında incelikli bir ayrıma gidecektir. Etik ilkenin uygulamasını *dolaysız* eyleme ayırır, ahlak ise *düşünümsel* eylemle ilgili olacaktır. Mesela, "etik düzen, esasen alman kararın dolaysız kesinliğinden ibarettir" diyecektir.[1]

Günümüzdeki "etiğe dönüş"te kelime bariz olarak bulanık bir biçimde, ama Hegel'den (karar etiğinden) çok Kant'a (yargılama etiği) yakın olduğuna kuşku bırakmayacak bir biçimde kullanılmaktadır.

Aslında bugün etik, "olup bitenler"le nasıl ilişki kurduğumuzu belirleyen bir ilkeye, tarihsel durumlarla (insan haklan etiği), teknik-bilimsel durumlarla (tıbbi etik, biyo-etik), "toplumsal" durumlarla (bir arada yaşama etiği), medya durumlarıyla (iletişim etiği) vb. ilgili yorumlarımızı düzenlemenin muğlak bir biçimine işaret etmektedir.

Bu yorum ve kanaatler normu resmi kurumlar tarafından desteklenmektedir ve kendi otoritesine sahiptir: Artık Devlet tarafından atanan "ulusal etik komisyonları"mız var. Her meslek kendisini "etiği" konusunda sorguluyor. Hatta "insan haklan etiği" uğruna askeri seferler bile düzenliyoruz.

Günümüzün toplumsal olarak şişirilmiş etik merakı karşısında, bu kitabın iki amacı var:

• Önce, resmi kurumlarımız için olduğu kadar kamuoyu nezdinde de günümüzün en önemli "felsefi" eğilimi olan bu olgunun tam mahiyetinin ne olduğunu inceleyeceğim. Bu haliyle etiğin aslında saf bir nihilizmle, düşüncenin kendisini inkâr etme tehdidiyle aynı kapıya çıktığını göstermeye çalışacağım.

• Daha sonra da "etik" teriminin bu anlamına karşı çıkıp çok farklı bir anlam önereceğim. Kelimeyi soyut kategorilere (İnsan,

1. G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi,* 466. paragraf, s. 283. Kitabın bu kısmının tamamı zordur, ama çok kafa açıcıdır.

Hak/Hukuk, Öteki, vb.) bağlamak yerine, tikel *durumlara* göndermek gereklidir. Onu kurbanlara duyulan merhametin bir veçhesine indirgemek yerine, *tekil süreçlerin* kalıcı düsturu haline getirmek gereklidir. Onu vicdan sahibi bir muhafazakârlığın sahası haline getirmek yerine, çoğul *hakikatlerin* kaderiyle ilgili hale getirmek gereklidir.

# İnsan Var mıdır?

**BUGÜN genellikle kullanıldığı şekliyle, "etik" terimi her şeyden önce insan haklarıyla -ya da onun türevi olarak, canlı varlıkların haklarıyla- ilgilidir.**

Evrensel olarak tanınabilir bir insan öznesinin varolduğunu ve bu öznenin bir anlamda doğasından kaynaklanan "haklar"a sahip olduğunu varsaymamız bekleniyor: Yaşama, kötü muamele görmeme, "temel" özgürlüklerden (düşünce, ifade, hükümet seçimlerinde demokratik tercih, vb. özgürlüklerinden) yararlanma hakkı. Bunların geniş bir mutabakat sonucu ortaya çıkmış ve kanıta gerek duymayan, apaçık haklar olduğu savunuluyor. Böylelikle "etik", bu hakları sorun edinme, bunlara saygı gösterilmesini sağlama meselesi olarak gösteriliyor.

O eski, insanın doğal hakları öğretisinin bu şekilde geri dönüşü, açıkça, devrimci Marksizmin ve esin verdiği bütün ilerici mücadele biçimlerinin çöküşüyle bağlantılıdır. Siyaset alanında, her türlü kolektif siyasi nirengi noktasından yoksun, herhangi bir "Tarih'in anlamı" fikrine sahip olmayan ve artık bir toplumsal devrim ummaktan ya da beklemekten aciz birçok entelektüel ve kamuoyunun önemli bir kesimi, kapitalist bir ekonomi ve parlamenter bir demokrasi mantığını kabullenmiş durumdadır. "Felsefe" alanında ise eski hasımlarımn öteden beri savunduğu ideolojinin erdemlerini yeniden keşfetmişlerdir: İnsancı bireycilik ve örgütlü siyasi angajmanın dayattığı kısıtlamalara karşı liberal bir haklar savunusu. Özetle, yeni bir kolektif kurtuluş siyasetinin terimlerini aramak yerine, yerleşik "Batılı" düzenin ilkelerini benimsemişlerdir.

Bunu yaparak, 1960'larda düşünülmüş ve önerilmiş olan her şeye karşı, fena halde gerici bir harekete ilham vermişlerdir.

## I. İnsanın Ölümü mü?

O yıllarda, Michel Foucault, kurucu özne anlamında İnsan'ın, insan haklarını ya da evrensel bir etiği temellendirebilecek zamanaşırı apaçık bir ilke değil, belli bir söylem düzenine özgü inşa edilmiş, tarihsel bir kavram olduğunu ilan ederek okurlarının infiale kapılmasına neden oluyordu. Bu kavramı anlamlı kılan tek şey olan söylem türü tarihsel olarak miadını dolduralı beri onun da sonunun geldiğini beyan ediyordu.

Keza, Louis Althusser de tarihin, Hegel'in düşündüğü gibi, Tin'in mutlak gelişimi ya da bir özne-tözün ortaya çıkışı değil, "öznesiz bir süreç" adını verdiği ve ancak belli bir bilim, tarihsel materyalizm bilimi sayesinde kavranabilecek olan rasyonel, düzenli bir süreç olduğunu ilan ediyordu. Buradan, insan hakları ve soyut anlamda etiğin hümanizminin hayali yapılardan -ideolojilerden- ibaret olduğu ve aslen, onun tabiriyle "teorik bir anti-hümanizm" geliştirmemiz gerektiği sonucu çıkıyordu.

Yine aynı dönemde, Jacques Lacan psikanalizi bütün psikolojik ve normatif eğilimlerinden koparmaya çalışıyordu. Salt hayali/imgesel bir bütünlüğü olan Ego'yu Özne'den ayırmanın şart olduğunu gösteriyordu. Hiçbir tözü, hiçbir "doğa"sı olmayan öznenin hem dilin olumsal yasalarının hem de arzu nesnelerinin her dem tekil tarihinin bir işlevi olduğunu gösteriyordu. Buradan çıkan sonuç, analitik tedaviyi "normal" bir arzu türünü tekrar devreye sokma aracı olarak gören her türlü yaklaşımın sahtekârlık olduğu ve daha genelde, bir "insan öznesi" fikrini temellendirebilecek, hak ve ödevlerini dile dökmenin felsefenin görevi sayılacağı, hiçbir normun olmadığıydı.

Bu şekilde karşı çıkılan, İnsan'ın doğal ya da tinsel bir kimliği olduğu fikri ve bununla birlikte, bunun bir sonucu olarak, kelimeye günümüzde verilen anlamda "etik" bir öğretinin temelini

oluşturan şeydi; yani, genelde insanları, onların ihtiyaçlarını, hayatlarını ve ölümlerini ilgilendiren mutabakata dayalı yasalar oluşturmak ve bunun uzantısı olarak, kötülüğe, insan özüyle bağdaşmayan şeylere apaçık, evrensel bir sınır çizmek.

O halde bu, Foucault, Althusser ve Lacan'ın statükoyu kabullenmeyi, bir tür kinizmi, insanların çektiği çileler karşısında kayıtsız kalmayı övdükleri mi demek? Şimdi göstereceğimiz paradoks nedeniyle, hakikat bunun tam tersidir: Üçü de bir davanın -her biri kendine özgü bir yoldan, üstelik bugün "etik" ve "insan hakları" davasını güdenlerden çok daha fazla- dikkatli ve cesur militanlarıydılar. Mesela Michel Foucault mahkûmların koşullarının iyileştirilmesi davasına son derece sıkı bir biçimde bağlıydı ve zamanının önemli bir kısmını ve hem örgütçü hem de bir ajitatör olarak sahip olduğu muazzam yeteneğin tamamını bu meseleye ayırıyordu. Althusser'in tek amacı sahiden özgürleştirici bir siyaset anlayışını yeniden tanımlamaktı. Lacan ise -hayatının büyük kısmını insanları dinleyerek geçiren tam bir klinik analist olmasının ötesinde- Amerikan psikanalizinin "normatif yönelimine ve düşüncenin aşağılayıcı bir biçimde *American way of life'a* tabi kılınmasına karşı *verdiği mücadeleyi tayin edici bir angajman* olarak görüyordu. Lacan'a göre, örgütlenme ve polemik sorunları, her zaman için teori sorunlarıyla aynı kategorideydi.

Günümüzün "etik" ideolojisini savunanlar bize, İnsan'a ve onun haklarına dönüşün bizleri geçmişin "ideolojileri"nden ilham alan "ölümcül soyutlamalar"dan kurtarmış olduğunu söylemekle küstahlık ediyorlar. Keşke, şimdi de somut durumlara 1965 ile 1980 yılları arasında tanık olduğumuz kadar sürekli bir titizlikle yaklaşılsa, gerçeğe o zamanki kadar devamlı ve sabırlı bir özen gösterilse, birbirinden çok farklı -bir açıdan çoğunlukla entelektüellerin normal ortamından çok uzak olan- insanların durumlarını etkin bir biçimde araştırmaya o zamanki kadar zaman harcansa.

Aslında, "insanın ölümü" tematiği isyanla, yerleşik düzene karşı duyulan radikal bir hoşnutsuzlukla ve durumların gerçeğine kendini bütünüyle adayarak angaje ofmakla bağdaşırken, etik ve

insan hakları temasının, tam tersine, zengin Batı'nm halinden memnun bencilliğiyle, reklamcılıkla ve mevcut iktidarlara hizmet etmekle bağdaştığını gösteren kanıtlar bulmak hiç zor değildir. Gerçekler bunlardır.

Bu gerçekleri aydınlığa kavuşturmak için, günümüzün "etik" yöneliminin temellerini incelememiz gerekiyor.

## II. insan Haklan Etiğinin Temelleri

Bu yönelimin klasik felsefe geleneği içindeki açık başvuru odağı Kant'tır.[1] Günümüz uğrağı, muazzam bir "Kant'a dönüş"le tanımlanır. Aslında, bu dönüşün arz ettiği çeşitlilik ve ayrıntı bolluğu labirent karmaşıklığındadır; ben burada sadece söz konusu öğretinin "ortalama" versiyonuyla ilgileneceğim.

Kant'tan (ya da bir Kant imgesinden, daha doğrusu "doğal hukuk" teorisyenlerinden) alman şey esasen, ampirik değerlendirmeye de durum incelemesine de tabi tutulmaması gereken, biçimsel olarak tarif edilebilir, buyruk niteliğinde talepler olduğu fikridir. Buradaki buyruklar kabahat ve suç gibi Kötülük vakaları için geçerlidir; bu vakaların ulusal ve uluslararası hukuk tarafından cezalandırılması gerekir; dolayısıyla, hükümetler yasalarına bunları dahil edip içerimlerinin hukuki boyutlarını bütünüyle kabul etmek durumundadır; bunu yapmazlarsa da rıza göstermeleri için onları zorlamakta haklı (insani müdahale ya da hukuki müdahale hakkı) oluruz.

Etik burada hem önsel bir Kötü'yü ayırt etme yeteneği (zira etik teriminin modem kullanımına göre, Kötü -yani olumsuz- birincildir - neyin barbarca olduğuna dair bir mutabakat olduğunu varsayarız) hem de nihai yargı, özellikle de siyasi yargı ilkesi olarak tasarlanır: İyi, önsel olarak saptanabilen bir Kötü'ye karşı kendiliğinden müdahil olan şeydir. Hukuk/yasa (*droit*), her şeyden önce Kötü'ye "karşı" hukuktur/yasadır. "Hukuk devleti"

1. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.*

{*Etat de droit*) ilkesinin zorunlu olma nedeni, bir tek onun Kötü'nün saptanacağı alana olanak tanıması (etik bakış açısında, her şeyden önce Kötü'yü adlandırma özgürlüğü demek olan "kanaat özgürlüğü" budur) ve mesele açık seçik olmadığı zaman bir hakemlik aracı sunmasıdır (adli önlemler aygıtı).

*Bu* kanılar kümesinin önvarsayımları açıktır.

1. Genel bir insan öznesi koyutlanz; bu öyle bir öznedir ki başına ne kötülük gelirse gelsin evrensel olarak saptanabilir (bu evrensellik çoğunlukla "kamuoyu" gibi bütünüyle paradoksal bir ad taşısa bile). Bu özne hem bir yandan pasif, dokunaklı ya da düşünen özne -ıstırap çeken özne- hem de öte yandan yargılarda bulunan aktif, belirleyici öznedir - ıstırabı saptarken, onun eldeki bütün araçlara başvurularak sona erdirilmesi gerektiğini de bilen özne.

2. Siyaset etiğe, yani bu anlayışta gerçekten önemli olan tek perspektife tabi kılınır: koşulları seyreden kişinin sempati ve hiddet ürünü yargısına.

3. Kötü, İyi'nin kendisinden türediği şeydir, tersi doğru olamaz.

4. "İnsan haklan", Kötülük *görmeme* haklan demektir: İnsanın hayatının (cinayet ve idam dehşeti), bedeninin (işkence, zulüm ve açlık dehşeti) ya da kültürel kimliğinin (kadınların, azınlıklara vs. aşağılanması dehşeti) taciz edilmemesi ya da kötü muamele görmemesi haklanna işaret eder.

İlk bakışta, bu öğretinin gücü apaçıklığından geliyormuş gibidir. Hatta, ıstırap çekmenin açıkça görülebilir olduğunu tecrübelerimizle biliriz. On sekizinci yüzyıl teorisyenleri merhameti -canlı bir varlığın çektiği ıstırapla özdeşleşmeyi- çoktan, ötekiyle ilişkinin baş nedeni haline getirmişlerdi bile. Siyasi liderlerin, esasen yozlaşmışlıkları, kayıtsızlıkları ya da zalimlikleri yüzünden itibar kaybettikleri, antik Yunan'daki despotizm teorisyenleri tarafından çok önceden dikkat çekilmiş bir olguydu. Kötüye iliş-

kin mutabakat sağlamanın iyiye ilişkin mutabakat sağlamaktan daha kolay olduğu, Kilise deneyiminin çoktan ortaya koyduğu bir olgudur: Kilise liderleri için, ne yapılması gerektiğini göstermeye çalışmaktansa neyin yasak olduğuna işaret etmek -hatta bu tür sakınmalarla yetinmek- her zaman daha kolay olmuştur. Dahası, adına layık her siyasetin, insanların hayatlarını ve haklarını tarif etme tarzlarını çıkış noktası olarak aldığı da kesinlikle doğrudur.

O halde, karşımızda küresel bir mutabakatı bir arada tutabilecek ve kendilerini güçlü bir biçimde dayatabilecek apaçık ilkelerden oluşan bir bütünlük varmış gibi görünebilir.

Biz yine de durumun böyle olmadığında; bu "etik"in tutarsız olduğunda ve durumun -gayet açık- gerçekliğine, aslında, hiçbir kısıtlama görmeden özçıkar peşinde koşmanın, özgürleştirici siyasetin ortadan kayboluşunun ya da son derece kırılganlaşmasımn, "etnik" çatışmaların çoğalmasının ve gem vurulmamış rekabetin evrenselliğinin damgasını vurduğunda ısrar etmeliyiz.

### III. İnsan: Canlı Hayvan mı. Ölümsüz Tekillik mi?

Sorunun esası, etik meseleleri insan hakları ve insancıl eylemler meselelerine indirgeme kudretine sahip evrensel bir insan Öznesi olduğu varsayımıdır.

Etiğin, bu öznenin tarifini, ona yapılan kötülüğün evrensel olarak tanınmasına tabi kıldığını görmüştük. Böylece etik insanı *bir kurban olarak* tanımlar. "Hayır! Aktif özneyi, barbarlığa karşı müdahalede bulunan özneyi unutuyorsun!" diye itiraz edenler olacaktır. O zaman daha açık konuşalım: İnsan, *kendini bir kurban olarak tanıma kudretine sahip varlıktır.*

Biz işte bu tanımın, özellikle üç nedenle kabul edilemez olduğunu ilan ediyoruz:

1. Bir kere, kurban statüsü, ıstırap çeken hayvan, bir deri bir kemik, ölmekte olan beden statüsü insanı hayvani altyapısıyla eşitlediği için, onu düpedüz canlı bir organizma düzeyine indir-

ger (Bichat'nın dediği gibi, hayat "ölüme direnen işlevler kümesi"nden başka bir şey olmaz).[2] Elbette insan bir hayvan türüdür. Ölümlü ve yırtıcıdır. Ama bu özelliklerin hiçbiri insanı canlılar dünyası içinde ayrı bir yere koyamaz. Cellat rolündeki insan, sefil bir hayvandır, ama buna, kurban rolündeki insanın da genelde daha değerli bir şey olmadığım ekleme cesaretine sahip olmamız gerekir. İşkence mağdurlarının anlattığı hikâyeler[3] bu noktanın altını güçlü bir biçimde çizer: Zindanların ve kampların işkencecileri ile bürokratları, kurbanlarına, kendileriyle, yani besili canilerle hiçbir ortak yanı olmayan, mezbahaya gidecek hayvanlar gibi muamele edebiliyorlarsa, bunun nedeni kurbanların gerçekten de böyle hayvanlaşmış olmalarıdır. Gerçekten de bunun meydana gelmesi için ne yapılması gerekiyorsa yapılmıştır. Yine de bazılarının insan kaldığı ve bunu kanıtlayan tanıklıklarda bulunduğu da doğrulanmış bir gerçektir. Ama bu her zaman muazzam bir çaba harcayarak başarılır; tanıklar (kendilerinde hararetli bir tanıma hissi uyandıran) bu çabanın, kendi içlerinde, *kurban kimliğiyle örtülmeyen* bir şeyin gösterdiği neredeyse anlaşılmaz bir direnç olduğunu söylerler. Eğer İnsan'ı düşünmeye kararlıysak, onu bulacağımız yer burasıdır: Varlam Şalamov'un toplama ve çalışma kamplarındaki yaşamı anlattığı eserinde belirttiği gibi,[4] gösterdiği direniş, bir atınkinden öte, kırılgan bedeninden değil, neyse o kalma doğrultusundaki inatçı kararlılığından gelen bir hayvan olmasını sağlayan şeyde buluruz İnsan'ı. Neyse o, yani tam da bir kurbandan başka bir şey, bir ölüm-için-varlıktan başka bir şey ve dolayısıyla *ölümlü bir varlıktan başka bir şey.*

Bir ölümsüz: İnsan'ın başına gelebilecek en kötü durumlar, O kendini hayatın karmakarışık ve zorbaca akışı içinde ayrı bir ye-

2. Bichat, on sekizinci yüzyılda yaşamış bir Fransız doktor, anatomist ve fizyologdu.

3. Henri Alleg, *Sorgu,* 1958. Fransız ordusunun 1954 ile 1962 yılları arasında sistematik biçimde yaptığı işkenceleri de hatırlamakta fayda var.

4. Varlam Şalamov, *Kolyma Tales: Stories of Life in the Camps,* 1980. Sahiden hayranlık uyandıran bu kitap gerçek bir etiğe sanat biçimi kazandırır.

re koyabildiği sürece, onun böyle olduğunu, yani ölümsüz olduğunu gösterir. İnsan'ın herhangi bir veçhesini düşünmek için, bu ilkeden yola çıkmamız gerekir. "İnsan haklan" varsa da, bunlar kesinlikle hayatın ölüme karşı hakları ya da sefalete karşı hayatta kalmanın hakları değildir. Ölümsüz'ün, kendi kendilerine dayanan haklarıdır ya da Sonsuz'un ıstırap ve ölüm denen olumsallığın üzerinde uygulanan haklarıdır. Sonuçta hepimizin ölecek olması, geride sadece tozun kalacak olması, İnsan'ın, koşulların onu maruz bırakabileceği hayvan-olma ayartısına karşı koyabilen biri olarak kendini olumladığı anda sahip olduğu ölümsüzlük kimliğini hiçbir surette değiştirmez. Ve her insanın —olağan ya da olağanüstü koşullarda, önemli ya da tali hakikatler için, öngörülemez biçimde- bu ölümsüzlüğe ulaşmaya *muktedir* olduğunu biliyoruz. Her halükârda özneleşme ölümsüzdür ve insanı insan yapar. Bunun ötesinde yalnızca biyolojik bir tür, hiç de cazip sayılamayacak "tüysüz bir iki ayaklı" vardır.

Eğer (çok basit bir biçimde, İnsan'ın *düşündüğü,* hakikatlerden dokunmuş bir bütün olduğu iddiası olarak özetlenebilecek) bu noktadan yola çıkmazsak, eğer İnsan'ı canlı varlığının basit gerçekliğiyle eşitlersek, hayat ilkesinin ima ettiği çıkarımın tam tersi bir çıkarım yapmaya itilmekten kaçamayız. Çünkü bu "canlı varlık" aslında aşağılıktır ve *gerçekten de aşağı görülecektir.* Hayırsever lejyonlarımızın insancıl seferlerinde, müdahalelerinde, evrensel olduğu farzedilen Özne'nin ikiye bölünmüş olduğunu görmemek mümkün müdür? Kurbanlar tarafında, televizyon ekranlarında teşhir edilen yabani hayvan; velinimetler tarafında da vicdan ve müdahale etme buyruğu. Peki bu bölünme niye daima aynı taraflara aynı rolleri verir? Dünyanın sefaletine dayalı bu etiğin, kurban-İnsamn, iyi-İnsanın, beyaz-İnsanın ardına saklandığını göremeyen var mıdır? Durumun barbarlığı sadece "insan hakları" açısından ele alındığından -halbuki her zaman siyasi bir durum vardır; siyasi bir düşünce ve eylem gerektiren, kendi otantik aktörleri olan bir durumla karşı karşıyayızdır- görünüşteki iç barışımızın doruklarından bakıldığında, medenilerden

medenileştirici bir müdahale talep eden medeniyetsizler şeklinde algılanır. Medeniyet adına yapılan her türlü müdahale, en başta durumu, kurbanları da dahil olmak üzere bir bütün olarak aşağılamayı *gerektirir.* İşte bu yüzden de "etik" hükümranlığı, sömürgeciliğe ve emperyalizme on yıllarca yöneltilen cesur eleştirilerden sonra, bugüne gelindiğinde "Batı"mn kendisinden duyduğu alçakça memnuniyetle ve şu ısrarlı savla örtüşmektedir: Üçüncü Dünya'nın sefaleti, kendi yetersizliğinin, kendi anlamsızlığının, kısacası kendi *alt-insanlığınm* sonucudur.

2. İkinci olarak, eğer etik "mutabakat" Kötü'nün tanınması üzerine kuruluysa, insanları olumlu bir İyi fikri etrafında birleştirmeye, hele hele İnsan'ı bu tür projelerle özdeşleştirmeye yönelik her çaba aslında kötülüğün gerçek kaynağı olup çıkacak demektir. Son on beş yıldır durmadan tekrarlanan suçlama böyledir: "Ütopik" damgası vurulan her devrimci proje, totaliter bir kâbusa dönüşür. Bir adalet ya da eşitlik fikri kaydetmeyi amaçlayan her irade beterdir. Her kolektif İyi iradesi Kötü'yü yaratır.[5]

Safsatanın en yıkıcı halinden başka bir şey değildir bu. Çünkü eğer tek gündemimiz, önsel olarak tanıdığımız bir Kötü'ye karşı verilecek etik bir mücadele olursa, mevcut durumu herhangi bir şekilde dönüştürmeyi nasıl tasavvur edeceğiz? İnsan zaten olduğu şey olma, yani ölümsüz olma gücünü hangi kaynaktan bulacak? Düşüncenin kaderi ne olacak? Zira hepimiz biliyoruz ki düşünce ya olumlayıcı bir yaratımdır ya da hiçbir şeydir. Gerçekte, etiğin ödediği bedel hazmı güç bir muhafazakârlıktır. Etik insan anlayışı, temelinin ya biyolojik (kurban imgeleri) ya da "Batılı" (silahlı velinimetin kendinden memnuniyeti) olmasının yanı sıra, imkânlara dair her türlü geniş, olumlu bakış açısını yasaklamaktadır. Burada övülen şey, etiğin meşrulaştırdığı şey, aslında mahut "Batının mülklerini muhafaza etmesidir. Etik işte tam da

5. André Glucksmann, *Les maîtres penseurs.* 1977. Kötü'nün farkına varmanın mutlak önceliği üzerinde ve İyi'nin feci önceliğinin felsefenin icadı olduğu üzerinde en çok Glucksmann ısrar etmiştir. Nitekim, "etik" ideolojinin kökleri. kısmen 1970'lerin sonlarında ortaya çıkan "Yeni Filozoflar" m eserindedir.

bu mülklerden (maddi, ama aynı zamanda manevi varlıklarından) kalkarak, Kötü'nün, bir anlamda, sadece kendisinin sahip olmadığı ve yararlanmadığı şey olduğunu belirler. Ama ölümsüz sıfatıyla İnsan, hesaplanamayan ve mülk edinilemeyen üzerinde ayakta kalır. Yokluk (*non-étant*) üzerinde ayakta kalır. Onun İyi'yi hayal etmesini, kolektif güçlerini ona adamasını, bilinmeyen imkânları gerçekleştirmek için çabalamasını, olandan radikal bir biçimde koparak olabileceği düşünmesini yasaklamak, ona insanlığı yasaklamak demektir.

3. Son olarak, etik, Kötülüğü olumsuz ve önsel biçimde belirlemesi yüzünden, insana yakışan bütün eylemlerin mecburi kalkış noktası olan durumların tekilliğini düşünmekten aciz kalır. Mesela, "etik" ideoloji saflarına geçmiş bir doktor, katıldığı toplantı ve komisyonlarda, tamı tamına bir insan hakları partizanının şekilsiz kurban kalabalıklarını tasarladığı şekilde -alt-insan varlıklardan oluşan "insani" bütünlük şeklinde- kavranan "hastalar"la ilgili her türlü sorunu müzakere edecektir. Ama aynı doktor *bu* tekil şahsın, yasal ikamet belgeleri olmadığı ya da sosyal sigorta kumrularına kayıtlı olmadığı için hastanede tedavi görmemesini ve bunun sağlanması için gerekli bütün önlemlerin alınmasını kabullenmekte hiç güçlük çekmeyecektir. Yine, "kolektif" sorumluluğun gereğidir bu! Bu süreçte silinen şey, ortada tek bir tıbbi durum, klinik durum olduğudur[6] ve bu koşullarda bir doktorun ancak durumu azami imkân kuralına göre ele aldığı takdirde doktor sayılabileceğini anlamak için -kendisinden tedavi talep eden bu kişiyi (hiçbir müdahale kabul etmeden) adamakıllı, bildiği her şeyi ve elinin altındaki her türlü aracı kullanarak ve başka hiçbir şeyi dikkate almaksızın tedavi etmesi için- bir "etiğe" ihtiyaç yoktur (sadece bu duruma dair açık seçik bir görüşe ihtiyaç vardır). Ve eğer Devlet bütçesi, ölüm istatistikleri veya göç-

6. Bkz. Cécile Winter, *Qu'en est-il de l'historicité actuelle de la clinique?* (bu, Foucault'nun bir fikrinden ilham almış bir çalışmadır). Bu metin, günümüz koşullarında tıbbı, tek kaygısı klinik ihtiyaçlar olacak şekilde yeniden düşünme yönünde sağlam bir irade sergiler.

men yasalarının gerekleri yüzünden tedaviyi yapması engellenecek olursa, bu doktorun, "O zaman polis çağırın," demesi gerekir. Çağırsalar bile, ettiği Hipokrat yemini onu polise, gerekirse kuvvet kullanarak direnmeye itmelidir. "Sağlık harcamaları" ya da "işletme sorumluluğu" hakkında geviş getiren "etik komisyonları", sahiden tıbbi sayılabilecek tekil durumun bütünüyle dışında oldukları için, aslında sadece bu duruma *sadık* kalmamızı önlemeye yarayabilirler. Çünkü bu duruma sadık kalmak demek, onu mümkün olan *en uç sınırına kadar* izlemek demektir. Yahut bu durumun içerdiği olumlayıcı insanlığı mümkün olduğunca ortaya çıkarmak demektir. Veya bu durumun ölümsüzü olmaya çalışmak demektir.

İşin aslı, etik ideolojiyle suç ortaklığı yapan bürokratik tıp, "hastalar"ın ne idüğü belirsiz kurbanlar ya da istatistikler olarak kavranmasına dayalıdır, ama herhangi bir acil, münferit ihtiyaç durumu karşısında hemen bunalıverir. Bu yüzden, "işletmeci", "sorumlu" ve "etik" sağlık hizmeti denen şey, "Fransız tıp sisteminin hangi hastaları tedavi edebileceğine ve hangilerini -Bütçe ve kamuoyu bunu gerektirdiği için- Kinşasa varoşlarında ölmeye göndereceğine karar vermek gibi sefil bir göreve indirgenebilir.

## IV. Bazı İlkeler

İdeolojik "etik" çerçevesini reddetmeli ve olumsuz kurban-insan tanımına hiçbir şekilde taviz vermemeliyiz. Bu çerçeve insanı basit, ölümlü bir hayvanla eşitler, rahatsız edici bir muhafazakârlığın semptomudur ve -soyut, istatistiksel genelliği yüzünden- durumların tekilliğini düşünmemizi önler.

Üç karşı tez ileri süreceğim:

- 1. Tez: İnsan olumlayıcı düşüncesiyle, ulaşmaya muktedir olduğu tekil hakikatlerle, onu hayvanların en dirençlisi ve en paradoksalı kılan Ölümsüz'le tarif edilmelidir.

• 2. Tez: Kötüyü tanımlarken, İyi'ye ulaşma yönündeki pozitif yeteneğimizden ve dolayısıyla imkânlar karşısındaki sınır tanımayan tavrımızdan, varlığın muhafazası da dahil olmak üzere muhafazakârlığı reddedişimizden yola çıkmalıyız - tersi doğru değildir.

• 3. Tez: Bütün insanlığın kökü, tekil durumların düşünce içinde *(en pensée)* saptanmasına dayanır. Genel olarak etik diye bir şey yoktur. Sadece -son kertede- bir durumun imkânlarını sorguladığımız süreçlerin etiği vardır.

Bu noktada o has etik insanı, "Yanlış! Baştan sona yanlış. Etik hiçbir şekilde Özne'nin kimliği üzerine, hatta kurban kimliği üzerine kurulmaz. Etik, en baştan beri, ötekinin etiğidir, ötekine açıldığımız başlıca kanaldır, kimliği/özdeşliği farklılığa tabi kılar," diye mırıldanarak itiraz edecektir.

Şimdi bu akıl yürütmeyi inceleyelim. Bakalım yeni bir şey söylüyor mu?

# Öteki Var mıdır?

ETİĞİ "öteki etiği" ya da "farklılık etiği" olarak gören anlayışın kökeni, Kant'tan çok Emmanuel Lévinas'in tezlerinde bulunur.

Lévinas, bir süre fenomenolojiye temas ettikten (Husserl ve Heidegger'le örnek bir biçimde hesaplaştıktan) sonra, eserlerini etik lehine felsefeyi azletmeye adamıştır. Şu anki modadan çok önce ortaya çıkan bir tür etik radikalizmi ona borçluyuz.[1]

## I. Lévinas'a Göre Etik

Kabaca söylersek: Lévinas, Yunan kökenlerine hapsolan metafizik, düşünceyi Aynı'nın mantığına, tözün ve özdeşliğin önceliğine tabi kılmıştır, der. Ama, Lévinas'a göre, Aynı'nın despotizminden yola çıkarak Öteki'ne/Başka'ya dair sahici bir düşünceye (ve dolayısıyla Öteki'yle/Başka'yla ilişkiye dayalı bir etiğe) ulaşmak imkânsızdır; zira söz konusu despotizm bu Öteki'yi tanımaktan acizdir. "Ontolojik olarak" kendiyle-özdeşlik'in (*identité-à-soi)* hâkimiyeti altında olduğu düşünülen bu Aynı-Başka/Öteki diyalektiği, fiili düşünce içinde Öteki'ne yer olmamasını sağlamış olur, her türlü sahici Öteki deneyimini bastırır ve başkalık karşısında etik bir açıklığa ulaşmayı önler. Bu nedenle düşünceyi farklı bir kökene, Yunan olmayan bir kökene yönlendirmemiz gerekir; söz konusu köken kimliğin inşasını ontolojik açıdan öncele -

1. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, 1961. Bu Lévinas'in en önemli eseridir.

yen Öteki'ye radikal, asli bir açıklık tavrını önerir. Lévinas bu yönlendirmenin temelini Yahudi geleneğinde bulur. Yasa/Şeriat'ın (Yahudi geleneğine göre, Yasa/Şeriat hem çok eskidir hem de halihazırda yürürlüktedir) adlandırdığı şey tam da teorik düşüncede ötekiyle ilişki etiğinin, aynıdan-önceki-varlıkta temellenen önceliğidir; burada teorik düşünce ile kastedilen de sadece düzenlilik ve özdeşliklerin "nesnel" biçimde saptanmasıdır. Yasa, gerçekten de neyin var olduğunu değil, ötekilerinin varlığının ne dayattığını söyler. Bu Yasa (Öteki Yasası), yasaların (gerçeğin yasalarının) karşı kutbuna konabilir.

Yunan düşüncesine göre, yeterli eylem, deneyim üzerinde en baştan teorik bir hâkimiyet kurmuş olmayı gerektirir; bu hâkimiyet eylemin varlığın rasyonalitesiyle uyumlu olmasını sağlar. Şehrin ve eylemin (çoğul) yasaları bu kalkış noktasından çıkarılır. Lévinas'in başvurduğu anlamda Yahudi etiğine göre ise, her şey, Öteki'ye açıklığın düşünümsel özneyi silahsız bırakan dolaysızlığı içinde temellenir. "Sen" her zaman "ben"e baskın çıkar. Yasa'nm/Şeriat'm bütün anlamı budur.

Lévinas Öteki'nin özgünlüğünü sınayıp araştıracak bir dizi fenomenolojik tema önerir. Bunların merkezinde yatan yüz teması, ya da Öteki'nin kendini "şahsen", bedensel tezahürü yoluyla vermesi teması, mimetik tanımayı (bana "benzeyen", benimle *özdeş* Öteki) sınamaz; tam tersine, kendimi etik olarak Öteki'nin zuhur edişinin "rehinesi" olarak görmemi, varlığımı bu rehineliğe tabi görmemi sağlayan şeydir.

Lévinas'a göre, etik, düşüncenin, "mantıksal" zincirlerini (özdeşlik ilkesini) fırlatıp atarak kurucu başkalığın Yasa'sına peygamberce itaati benimseyen *düşüncenin yeni adıdır.*

## II. "Farklılık Etiği"

Bugün etiğin savunucuları, farkında olsunlar olmasınlar, bize, işte bu düzenlenişten (*configuration*) yola çıkarak etiğin, (ötekini inkâr eden ırkçılığa karşı) "ötekini tanımak" demek olduğunu,

(göçmenleri dışlayan tözcü milliyetçiliğe karşı ya da kadm varlığını inkâr eden cinsiyetçiliğe karşı) "farklılıklar etiği" demek olduğunu, (değişmez bir davranış modeli ve düşünsel yaklaşım dayatmalarına karşı) "çokkültürciilük" demek olduğunu ya da, düpedüz, başkalarının senden farklı biçimlerde düşünüp davranmalarından rahatsız olmamaktan ibaret olan o bildik, eski moda "hoşgörü" demek olduğunu açıklarlar.

Sağduyuya dayalı bu söylemin ne gücü vardır ne de hakikati. "Hoşgörü" ile "fanatizm" arasında, "farklılık etiği" ile "ırkçılık" arasında, "ötekini tanımak" ile "özdeşlikçi/kimlikçi" saplantı arasında olduğunu ilan ettiği rekabette peşinen yenilmiş durumdadır.

Felsefenin onuru adına, her şeyden önce, "öteki kültürler" karşısındaki günümüz yüce gönüllülüğünün amentüsü olan bu "farklılık hakkı" ideolojisinin, Lévinas'in asıl kavrayışından son derece uzak olduğunu kabul etmek gerekir.

## III. Öteki'den Bütünüyle Öteki'ye

Kelimeye Lévinas'in verdiği anlamda etiğe yapabileceğimiz başlıca -ama aynı zamanda epey yüzeysel- itiraz şudur: Öteki'ye adanmışlığımın (*dé-voument)* önceliği nereden gelir? Yüz, okşama, sevgi hakkındaki fenomenolojik analizler, tek başlarına, *Bütünlük ve Sonsuz* yazarının ontoloji-karşıtı (ya da özdeşlikçilik-karşıtı) tezini temellendiremezler. Öteki'ne ilk olarak kendi imgemin yansımasında ulaştığımı savunan "mimetik" bir anlayış, bu ötekinin kavranışına damgasını vuran o kendini-unutma unsurunu da aydınlatır: Tam da bilincim için "nesneleştirilmiş" olması sayesinde beni istikrarlı bir inşa olarak, *dışsallığıyla* ulaşılabilen bir içsellik olarak kuran benimle-arasma-mesafe-konmuş-kendimdir bağrıma bastığım. Psikanaliz, Ego'nun böylece ötekiyle özdeşleşme içinde inşa edilmesinin -bu ayna etkisinin-[2] narsisizmle (benim tarafından görülebilecek hale getirilmiş kendim

2. Jacques Lacan, "Le stade du miroir", *Ecrits* içinde, 1966.

rolü oynadığı için ötekinin dışsallığından hoşlanırım) saldırganlığı (ötekine kendi ölüm dürtümü, kendimi imha etmeye duyduğum arkaik arzuyu yatırırım) nasıl birleştirdiğini parlak bir biçimde açıklar.

Gerçi Lévinas'ın bize söylemek istediklerinden henüz çok uzağız. Her zaman olduğu gibi, fenomenlerin görünüşünün saf analizi, farklı düşünce yönelimleri arasında bir karara varmaya yetmez.

Bunun yanında, bir yönelime *karar veren* düşünce aksiyomlarını da açıklığa kavuşturmamız gerekir.

Bu aksiyomların uygulanış tarzlarını da tanımlayan güçlük şöyle açıklanabilir: Öteki'nin/Başka'nın Aynı karşısındaki etik önceliği, başkalık deneyiminin bir mesafe deneyimi, ya da asli bir özdeşsizliğin deneyimi olarak yaşanmasını ontolojik olarak "garanti" altına almayı gerektirir; etik deneyimin kendisi de bu özdeşsizliği *kat etmekten* ibaret olacaktır. Ama basit öteki fenomeninde hiçbir şey böyle bir garanti içermez. Zira ötekinin görünüşünün sonluluğu benzerlik ya da taklit olarak *kavranabilir* ve böylece bizi Aynı'nın mantığına geri götürebilir. Öteki bana her zaman, en başta onun başkalığına maruz kalındığı varsayımının *ille de* doğru olmasını sağlayamayacak kadar çok benzer.

Demek ki öteki fenomeni (onun yüzü) radikal bir başkalığa tanıklık etmelidir, ama yine de bu başkalığı kendi başına içinde barındırmaz. Öteki, sonlu düzen içinde bana göründüğü haliyle, ötekiyle aramdaki tam manasıyla sonsuz mesafenin tezahürü olmalıdır; ilk etik deneyim de bu mesafeyi kat etmektir.

Bu demektir ki etiğin anlaşılabilir olması için, Öteki'nin bir şekilde, salt sonlu deneyimi aşan *bir başkalık ilkesi tarafından taşınması* gerekir. Lévinas bu ilkeye "Bütünüyle Öteki" adım verir ki bu bariz biçimde Tann'ya verilen etik addır. Eğer Bütünüyle Öteki'nin dolaysız fenomeni değilse Öteki diye bir şey olamaz. Eğer ilkenin onun dışında varolan şeye kendini sonsuz adayışı tarafından ayakta tutulmuyorsa, özdeşsize kendini sonlu adayış diye bir şey olamaz. Tarife gelmez Tanrı yoksa etik de olamaz.

Lévinas'ın girişiminde, Öteki'nin/Başka'mn aynının teorik ontolojisi üzerindeki etik önceliği, bütünüyle dini bir aksiyoma bağlıdır; Lévinas'ın düşüncesinin birleştirdiklerini ayırabileceğimize inanmak, onun düşüncesinin mahremine, öznel katılığına ihanet etmektir. İşin aslı, Lévinas'ın bir felsefesi yoktur - teolojinin "hizmetkârı" olan bir felsefesi bile yoktur. Daha çok, teoloji tarafından *hükümsüz kılınan* (kelimenin Yunanlılardaki anlamıyla) felsefedir karşımızdaki; bu teoloji de artık bir teoloji değildir (kullandığı terminoloji hâlâ fazla Yunandır ve ilahi olana Tanrı' nın özdeşliği/kimliği ve yüklemleri yoluyla yakınlaşmayı gerektirir), tam da bir etiktir.

Etiği dini olanın (yani, Bütünüyle Öteki'nin tarife gelmez otoritesi altında Öteki'yle bağ kuran şeyin) nihai adı haline getirmek, onu, "felsefe" adı altında toplanabilecek her şeyden bütün bütüne uzaklaştırmak demektir.

Kestirmeden söylersek: Lévinas'ın girişimi, olağanüstü bir ısrarla, etiği düşünce ve eylem ilkesine dönüştürmeye yönelik her çabanın esasen dini bir çaba olduğunu hatırlatır bize. Lévinas'ın, hiçbir akademik üstünü örtme ya da soyutlama gayretinin gizleyemeyeceği bir varsayıma bağlı, tutarlı ve yaratıcı bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Bu varsayım şudur: Etik, (onu genellikle açıkça teorik olana tabi kılan) Yunancadaki kullanımından uzaklaşılıp genel olarak ele alındığında, dindarlık söylemine ait bir kategoridir.

## IV. Bozulmuş Din Olarak Etik

O halde, bir yandan dini karakterini bastırmaya ya da maskelemeye uğraşırken, bir yandan da görünüşteki kuruluşunun soyut düzenlemesini ("ötekini tanımak" vs.) alıkoyarsak bu kategoriye ne olur? Cevap bellidir: Çorba olur. Bize kala kala dindar olmayan dindarca bir söylem, beceriksiz hükümetlerin kullanmaktan hoşlandığı manevi bir dolgu malzemesi ve yeni moda vaazlarda rahmetli sınıf mücadelesi yerine vazedilen bir kültür sosyolojisi kalır.

Şüphelerimiz ilk olarak kendilerini etik ve "farklılık hakkinin müridi ilan edenlerin *canlı bir biçimde ayakta tutulan farklılıktan açıkça dehşete kamldıklannı* gördüğümüz zaman uyandı. Onlara göre, Afrikalıların âdetleri barbarca, Müslümanlar korkutucu, Çinliler de totaliterdir vb. Aslında bu meşhur "öteki" ancak *iyi* bir ötekiyse kabul edilebilir - yani tam da *bizimle aynıysa* demek değilse nedir bu? Farklılıklara saygı, elbette! Ama farklı olanın, parlamenter-demokratik, serbest piyasa ekonomisi yanlısı, ifade özgürlüğü, feminizm, çevre, vb. taraftarı olması koşuluyla. Yani: Farklılıklara saygı duyuyorum, ama tabii ki ancak farklı olan da tıpkı benim gibi bahsi geçen farklılıklara saygı gösterdiği sürece. Nasıl "özgürlük düşmanlarına özgürlük" olamıyorsa, aynı şekilde farkları tam da farklılıklara saygı göstermemekten ibaret olanlara da saygı duyulamaz. Kanıt olarak, etik partizanlarının İslamcı "fundamentalist"e benzeyen herhangi bir şey karşısında ifade ettikleri saplantılı hıncı düşünmek yeterli olur.

Sorun, "farklılıklara saygimn ve insan hakları etiğinin bir *kimliği/aynılığı* tanımlıyor gibi görünmesindedir! Sonuç olarak, farklılıklara saygı sadece bu kimlikle (ki bu da -gerçi gözle görülür bir biçimde gerilemekteyse de- zengin bir "Batı" kimliğinden başka bir şey değildir) makul ölçüde tutarlı olan farklılıklar için geçerlidir. Bu ülkedeki [Fransa'daki] göçmenler bile, etik partizanlarının gözünde, ancak "entegre" olduklarında, ancak entegre olmak istedikleri takdirde (biraz düşünürsek bu şu demek: ancak farklılıklarını *bastırmak* istedikleri takdirde) kabul edilebilir bir farklılık sergilerler. Etik ideoloji, ona en azından "vahiy" ürünü bir kimliğin zenginliğini kazandıran dini öğretilerden kopartıldığı zaman, fetihçi bir uygarlığın şu nihai buyruğundan ibaret kalabilir pekâlâ: "Benim gibi ol ki farklılığına saygı duyayım."

## V. Aym'ya Dönüş

Hakikat şudur ki hem dindışı olan, hem de zamanımızın hakikatleriyle gerçekten aynı dönemin ürünü olan bir düşünce sistemi

bağlamında, ötekini tanımaya dayalı her türlü etik hüküm kesinlikle terk edilmelidir. Çünkü gerçek sorun -ki son derece güç bir sorundur- *Aynı'yı tanıma* sorunudur.

Biz *kendi* aksiyomlarımızı ortaya koyalım. Tann yoktur. Bu aynı zamanda şu demektir: Bir yoktur. Çoklu "birsiz"lik -her çoklu varlık da bir çokluklar çokluğundan başka bir şey değildir- varlığın yasasıdır. Tek durma noktası boşluktur. Sonsuz, Pascal'in çoktan farkına varmış olduğu gibi, bir aşkınlık yüklemi değil, her durumun sıradan gerçekliğidir. Çünkü sonsuz, Cantor'un küme teorisini yaratarak gösterdiği gibi, aslında sadece çoklu-varlığın *(iêtre-multiple*) en genel formudur. Aslında, her durum, her biri kendi içinde birer çokluk olan sonsuz sayıda unsurdan/elemandan oluşan bir çokluktur. Bir duruma (sonsuz bir çokluğa) ait olmaları açısından ele alındığında, *Homo sapiens* türüne dahil olan hayvanlar sıradan çokluklardır.

O halde, ötekini/başkayı, farklılıkları ve bunları etik açısından tanıma meselesini nereye koyacağız?

Sonsuz başkalık zaten *olan* şeydir. Her türlü deneyim, sonsuz farklılıkların sonsuz açılımıdır. Görünüşte düşünümsel olan kendilik deneyimim bile, hiçbir şekilde bir birlik sezgisi değil, bir farklılaşmalar labirentidir; Rimbaud "ben bir başkasıdır" dediğinde kesinlikle yanılmıyordu. Mesela bir Çinli köylüyle Norveçli genç bir işadamı arasında, benimle kendim de dahil başka herhangi biri arasındaki kadar çok fark vardır.

Ama o kadar fark, *ne daha fazla ne daha az.*

## VI. "Kültürel" Farklılıklar ve *Kültürcülük*

Günümüz etiği "kültürel" farklılıklar etrafında bayağı bir gürültü koparıyor. "Öteki" anlayışı da esasen bu tür farklılıklar tarafından şekillendirilmiş durumda. Bu etiğin büyük ideali kültürel, dini ve ulusal "cemaatlerin" barış içinde bir arada yaşaması, "dışlama"mn reddedilmesidir.

Ama bu farklılıkların düşünceyi ilgilendirmediğini görme-

miz gerekir, bunlar insanlığın, Irak'm Şii "cemaati" ile Teksas'ın şişko kovboyları arasındaki fark kadar benimle Lyon'lu kuzenim arasındaki farkta da açıkça görülen sonsuz ve apaçık çokluğundan öte bir anlam taşımazlar.

Günümüz etiğinin nesnel (ya da tarihsel) temeli olan kültürcülük, aslında bir turistin töre, âdet ve inançlar çeşitliliği karşısında, özellikle de imgesel oluşumların (dinlerin, cinsel temsillerin, otorite tezahürlerinin, vb.) oluşturduğu indirgenmez karışım karşısında kapıldığı büyülenmeden farksızdır. Evet, etiğin asli "nesnel" temeli, doğrudan doğruya vahşilerle yaşanan sömürgeci karşılaşmanın verdiği hayretten miras alınmış kaba bir sosyolojiye dayalıdır. Kendi aramızda da vahşiler (banliyölerde yaşayan uyuşturucu müptelaları, dini tarikatlar - gazetelerin vazgeçemediği tehditkâr iç başkalık numuneleri) olduğunu ve onların karşısına kendi araştırma araçlarını değiştirmeden "tanıma"sını ve sosyal hizmetlilerini sunan bir etikle çıkıldığını unutmamalıyız.

Hem bariz hem de kendi içinde tutarsız bir gerçeklikle ilgili bu bayağı tasvirlere karşı, has düşünce şu ilkeyi olumlar: Farklılıklar zaten olan şeyler olduğuna ve her hakikat henüz olmayanın ol-uşması olduğuna göre, farklılıklar tam da hakikatlerin lağvettiği ya da önemsizleştirdiği şeylerdir. "Ötekini tanımak" kavramı hiçbir somut durumu aydınlatmaz. Her modem kolektif düzenlenişte, farklı yeme ve konuşma tarzları olan, başlarına farklı şeyler takan, farklı dinlere inanan, cinsellikle karmaşık ve farklı ilişkileri olan, otoriteyi ya da düzensizliği tercih eden, her yerden gelen birçok insan vardır; dünya zaten böyle bir yerdir.

## VII. Aynı'dan Hakikatlere

Felsefi açıdan, öteki/başka önemli değilse bunun nedeni güçlüğün Aynı'nın tarafından gelmesidir. Esasında Aynı, olan (yani farklılıkların sonsuz çokluğu) değil, *olacak olan*'dır. Aynı'nın ancak başka bir şeyle birlikte ortaya çıktığını söylemiş ve bu şeye bir ad vermiştim: *Hakikat. Farklılıklara karşı kayıtsız* olan tek

şey, bir hakikattir. Her devrin sofistleri kesinliğine gölge düşür-mek için azimle uğraşmış olsalar da, her zaman bildiğimiz bir şeydir bu: Bir hakikat *herkes için aynıdır.*

Herkes için koyutlanması gereken şey, "ölümsüz oluşumuz" dediğimiz şey, hem çok hem de önemsiz olan "kültürel" farklılıkların mantığı içinde kalarak anlaşılamaz. Bu şey, hakikat kapasitemizdir - *bir hakikatin kendi "aynılığına" davet ettiği o "aynı"* olma kapasitemizdir. Başka bir deyişle, koşullara bağlı olarak, bilim, aşk, siyaset ya da sanat kapasitemizdir, çünkü bence bütün hakikatler bu evrensel adlardan birine ya da ötekine aittir.

Ancak sahici bir sapkınlık yüzünden kültürel görecilik temeli üzerinde bir "etik" inşa etmeye kalkıştık ve bunun için korkunç bir tarihsel bedel ödeyeceğiz. Çünkü buna kalkışmak, salt olumsal bir durumun bir Yasa kurabileceğini zannetmek demektir.

Tek sahici etik, hakikat/irin etiğidir - daha doğrusu tek etik, hakikat süreçlerinin, dünyaya *bazı* hakikatler getiren emeğin etiğidir. Etik Lacan'ın, Kant'a ve genel bir ahlak anlayışına karşı psikanaliz;« etiğini tartışırken benimsediği anlamda ele alınmalıdır. Etik diye bir şey yoktur. Sadece bir *şeyin etiği* (siyasetin, aşkın, bilimin, sanatın etiği) vardır.

Aslında tek bir Özne yoktur, ne kadar hakikat varsa o kadar özne, ne kadar hakikat usulü varsa o kadar öznellik tipi vardır.

Ben şahsen dört temel öznellik "tipi" belirliyorum: Siyasi, bilimsel, sanatsal ve aşkî.

Her insan-hayvan, verili bir tekil hakikate katılarak, bu dört tipten birine dahil olur.

Felsefe, zamanının tekil hakikatleri tarafından ifade edilen farklı öznellik tiplerinin bir arada varolabileceği bir *düşünce alanı* inşa etmeye çabalar. Ama bu bir arada varoluş bir birleşme değildir - bu yüzden de *bir* Etik'ten bahsetmek imkânsızdır.

# Bir Nihilizm Figürü Olarak Etik

ONU ister Kötü'nün mutabakata dayalı temsili olarak, ister ötekine yönelik kaygı olarak düşünelim, etik her şeyden önce, günümüz dünyasının bir İyi'yi adlandırma ve bu İyi'ye ulaşmaya çalışma konusundaki tipik yeteneksizliğinin adıdır. Hatta daha da ileri gidip etiğin hükümranlığının, zorunluluk karşısındaki teslimiyet ile yıkıcı değilse bile bütünüyle olumsuz bir iradenin kendine özgü bileşiminin hükmü altındaki bir evrenin semptomu olduğunu söylememiz gerekir. Nihilizm olarak adlandırılması gereken de işte bu bileşimdir.

Nietzsche insanlığın hiçbir şey istememektense hiçliği istemeyi tercih ettiğini gayet net bir biçimde göstermiştir. Kör zorunluluğun bir tür dublörü olan bu hiçlik istemine nihilizm diyeceğim.

## I. Zorunluluğun Hizmetkârı Olarak Etik

Bildiğimiz gibi zorunluluğa verilen modem ad, "iktisaf'tır. Parlamenter rejimlerimizin, üzerinde zorunlu görünen her şeyi peşinen onaylamaya mahkûm edilmiş bir öznellik ve bir kamuoyu örgütledikleri temel iktisadi nesnelliktir - adlı adınca söyleyelim: Sermaye'nin mantığıdır. İşsizlik, üretim anarşisi, eşitsizlikler, el emeğinin bütünüyle değersizleşmesi, yabancılara eziyet edilmesi: Bütün bunlar, hava kadar değişken olan (iktisat "bilim"inin öngörüleri meteorolojininkilerden daha da belirsizdir), ama görünüşte bitmek bilmez katı dış kısıtlar tarafından biçimlenen bir durum etrafındaki aşağılık mutabakatın birer parçasını oluşturur.

Bugün uygulandığı şekliyle parlamenter siyaset, ilkelerden ilhamla hedefler koymayı ve bunlan gerçekleştirmeyi sağlayacak araçlar icat etmeyi hiçbir şekilde içermez. Ekonomi denen seyirlik gösteriyi, hissiz (ama açıkça istikrarsız) bir kamusal mutabakatın nesnesi haline getirmekten ibarettir. Ekonomi, kendi içinde ne iyi ne kötüdür; (ticari değer ve genel eşdeğerlik biçimi olarak para dışında) hiçbir değerin olmadığı yerdir. Sadece şu ya da bu ölçüde iyi "gider". Rutin siyaset, bu nötr dışsallığın öznel uğrağı ya da fiyat biçici uğrağıdır. Çünkü siyasetin, gelişimini örgütlermiş gibi yaptığı imkânlar, aslında, ekonomik göndergenin dışsal nötrlüğü tarafından peşinen sınırlandırılmakta ve hükümsüzleştirilmektedir - öyle ki genelde öznellik, kaçınılmaz olarak kavgacı bir iktidarsızlığa sürüklenmekte, bunun yarattığı boşluk da seçimler ve parti liderlerinin yaygaraları ile doldurulmaktadır.

Çağdaş öznelliğin ("kamuoyu" olarak) kurulduğu ilk andan itibaren etik, eşlikçi ro'ıünü hakkıyla yerine getirmiştir. Çünkü etik en baştan itibaren herhangi bir proje, herhangi bir özgürleştirici siyaset, sahiden kolektif herhangi bir dava olmadığım onaylar. Kötülük yaftası yapıştırıp insan haklarından dem vurarak, imkânların pozitif bir biçimde belirlenmesine giden yolu, insanlığın üstinsanlığı olarak İyiye giden yolu, zamanın efendisi olarak Ölümsüze giden yolu tıkar. Böylece zorunluluk oyununu tüm değer yargılarının nesnel temeli kabul etmiş olur.

Her yerde "etiğe dönüş"ün yolunu açan müjde olarak selamlanan ünlü "ideolojilerin sonu", aslında zorunluluğun dalgalı seyrini kabullenme ve ilkelerin aktif, militan değerinin alabildiğine içinin boşalması anlamına gelir.

Gaddarlıkları görmenin tahrik ettiği genel hissiyattan kaynaklanan ve "eski ideolojik bölünmeler"in yerine geçen, mutabakata dayalı bir "etik" fikrinin kendisi, öznel teslimiyete ve statükonun kabullenilmesine güçlü bir katkıda bulunur. Çünkü her özgürleştirici proje, o zamana kadar bilinmeyen imkânların her ortaya çıkışı sonuçta bilinci böler. Sahiden de bir hakikatin hesaba gelmez yeniliği ve yerleşik bilgilerde açtığı delik nasıl olur da ka-

rarlı bir muhalefetle karşılaşmadan bir duruma dahil olabilir? Bir hakikat tam da, icat edilişiyle birlikte, *herkes için* olan tek şey olduğundan, ona ancak egemen kanaatlere karşı çıkarak ulaşılabilir, çünkü bu kanaatler her zaman için, herkesin değil bazı kimselerin yararına hizmet ederler. Bu ayrıcalıklı azınlık konumlarından, sermayelerinden, medya üzerindeki kontrollerinden vs. kesinlikle yarar sağlar. Ama özellikle de, bütün hakikatler gibi, bir Zamandışı imkânın tehlikeli, istikrarsız gelişinden ibaret olan şeye karşı gerçeklik ve zamanın atıl gücünü seferber ederler. Mao Ze-dung'un alışılmış yalınlığıyla söylediği gibi: "Eğer bir fikrin varsa, ikiye bölmen gerekecektir." Ama etik kendini açıkça mutabakatın manevi ilavesi olarak sunar. "İkiye bölmek" onu dehşete düşürür (ideoloji kokar, modası geçmiştir, vb.). Nitekim etik, her fikri, düşüncenin her tutarlı projesini yasaklayan, bunun yerine düşünülmemiş, anonim durumların üzerini salt insancıl lafazanlıklarla (daha önce de söylediğimiz gibi, bunlar herhangi bir olumlu insanlık fikri barındırmaz) doldurmaya uğraşan şeyin bir parçasıdır.

Aynı şekilde, "öteki için kaygılanma” da meselenin, *bizim* durumumuz ve son kertede kendimiz için şimdiye kadar araştırılmamış imkânları araştırmayı salık verme meselesi olmadığını -hiçbir zaman olmadığını- gösterir. Yasa (insan hakları vs.) her zaman *zaten oradadır.* Hep başka yerlerde olan kötülüklerle ilgili yargı ve kanaatleri düzene bağlar. Ama bu "Yasa"nın temelini yeniden ele almak, onu ayakta tutan muhafazakâr kimliği ortaya çıkarmak kesinlikle söz konusu değildir.

Herkesin bildiği gibi, Vichy döneminde Yahudilerin statüsünü düzenleyen bir yasayı onaylamış olan ve tam şu anda da "yasadışı göçmen" adıyla bilinen bir sözde iç düşmanı ırksal olarak teşhis edecek yasaları onaylamak için oylama yapmakta olan Fransa; öznel olarak korku ve iktidarsızlığın hükmü altında olan Fransa bir "yasa ve özgürlük adası"dır. Etik bu tecridin ideolojisidir ve bu yüzden de -dünyanın dört bir yanında ve "müdahale" etmenin verdiği gönül rahatlığıyla- Yasa'nın savaş gemilerini yü-

celtir. Ama bunu yaparak, her yerde *evcil* bir kendini beğenmişliğin ve korkakça bir halinden memnuniyetin bayraktarlığını yaparak, burada ve şimdi ne yapılabileceğine (ve dolayısıyla ne yapılması gerektiğine) dair canlı bir fikir etrafındaki her türlü kolektif toplanmayı kısırlaştırır. Ve bu bakımdan, bir kez daha, muhafazakâr mutabakatın bir değişkesinden başka bir şey değildir.

Ama şunun anlaşılması gerekir ki (ekonomik) zorunluluklar karşısındaki bu teslimiyet, etiğin bir arada tuttuğu kamu ruhunun ne tek ne de en kötü bileşenidir. Çünkü Nietzsche'nin düsturu bizi, her istememenin (her iktidarsızlığın) bir hiçlik istemi yahut öbür adıyla ölüm dürtüsü tarafından biçimlendiğini düşünmeye yöneltir.

## II. "Batı"nın Ölüm Üzerindeki Hâkimiyeti Olarak Etik

Eski Yugoslavya'daki savaş hakkındaki yazı ve yorumlarda sık sık tekrar edilen bir cümle dikkatimizi pek çekmiyor, oysa çekmeli: Bir tür öznel heyecanla, süs kabilinden bir pathosla bu gaddarlıkların "Paris'ten uçakla sadece iki saat uzakta" meydana geldiğine dikkat çekiliyor. Bu metinlerin yazarları, doğal olarak, bütün "insan haklarindan, etikten, insani müdahaleden, ("totalitarizmler'in çöküşüyle kökünün kazındığı zannedilen) Kötülük 'ün feci bir biçimde geri dönmüş olduğundan dem vuruyorlar. Ama o zaman söz konusu gözlem gülünç kaçmıyor mu? Eğer mesele etik ilkeler, İnsan'ın özü gereği kurban oluşu, "hakların evrensel ve baki" olması meselesiyse, uçuş mesafesiyle ne demeye ilgileniyoruz? "Ötekini tanıma'nın yoğunluğu, bu öteki bir anlamda neredeyse menzilim içinde olduğunda daha bir artıyor mu?

Bu yakınlık *pathos*unda, dehşet ve yıkımı, savaş ve kinizmi en nihayet *yanı başımızda* görmenin verdiği, korku ile keyif arasında bir yerlerde duran o titrek kaçamak tavrım neredeyse elle tutarmışçasına hissedebiliyoruz. Burada etik ideolojinin elinin altında, karmaşık bir Öteki (Hırvatlar, Sırplar ve o gizemli Bosnalı "Müslümanlar") ile ayan beyan ortada olan bir Kötülük'ün mey-

dana getirdiği mide bulandırıcı ama lezzetli bir karışım var ve bu karışım medeni sığınağın sıkı sıkıya korunan kapılarını çalıyor adeta. Tarih, etik *bulaşığı* kapımıza getirip bırakmış durumda.

Etik Kötülük'ten ve Öteki'den o kadar çok beslenir ki bunların yakınlaşmasından sessiz bir haz almaması mümkün değildir (etiğin gevezeliğinin sefil dublörüdür bu sessizlik). Çünkü etiğe içsel olan hâkimiyetin özünde her zaman kimin ölüp kimin kalacağına karar verme gücü vardır.

Etik nihilisttir çünkü temel kanısı birinin başına gerçekten gelebilecek tek şeyin ölüm olduğudur. Hakikatleri inkâr ettiğimiz *sürece*, bu hakikatlerin verili herhangi bir durumda gerçekleştirdikleri ölümsüz ayrıklığa da meydan okumuş olduğumuz doğrudur. Hakikatlerin belirsizliğinin *{aléa)* olası temeli olarak İnsan ile ölüm-için-varlık (ya da mutluluk-için-varlık, ikisi aynı şeydir) olarak insan arasında bir seçim yapmak zorundayız. Felsefeyi "etik"ten ya da hakikatlerin cesaretini nihilizmden ayırmak için de aynı seçimin yapılması gerekir.

## III. Biyo-etik

Bu, etiğin, günlük rutinimizde ne kadar saçmalaşırlarsa hayatımızı da o kadar renklendiren "toplumsal meseleler" arasında, ötenazi hakkındaki bitmez tükenmez tartışmaya tanıdığı ayrıcalığı da açıklar şüphesiz.

*Ötenazi* kelimesi sorunu çok net bir biçimde ortaya koyar: "Mutluluk fikrimiz adına birini ne zaman ve nasıl öldürebiliriz?" Bu kelime, etik hissiyatın bağlı olduğu değişmez çekirdeği adlandırır. Etik "düşünce"nin durmadan "insan haysiyetinden bahsettiğini hepimiz biliriz. İşte ölüm-için-varlık ile haysiyetin bileşimi tam da "haysiyetli bir ölüm" fikrini inşa eder.

Komisyonlar, raportörler, yargıçlar, siyasetçiler, rahipler, doktorlar, hukukun da icazetiyle, haysiyetle *ifa edilen* bir ölümün etik tanımını tartışmaktadırlar.

Istırap ve çürüme "haysiyetli" şeyler değildir elbette, İnsan

ve hakları hakkında kafamızda geliştirdiğimiz pürüzsüz, genç, iyi beslenmiş imgeye uymazlar. Ötenazi hakkındaki "tartışma'nm her şeyden önce yaşlılık ve ölüm konusunda bugün elimizde bulunan simgelerin radikal yoksulluğuna, bunların *yaşayanlar için* tahammül edilemeyecek manzaralardan ibaret oluşlarına işaret ettiğini göremeyen var mı? Burada etik sadece görünüşte çelişkili olan iki dürtünün kesişme noktasındadır: Etik, İnsan'ı Kötü-olmayanla ve dolayısıyla "mutluluk" ve yaşamla tanımladığı için, ölüm karşısında hem büyülenir hem de onu düşünceye kaydetmeyi beceremez. Bu ödün sonucunda, ölümün kendisi, mümkün olduğunca gizli bir seyirlik gösteri haline, salt bir yokoluş haline dönüştürülür; böylece yaşayanlar kendinden memnun cehalete dayalı kuruntulu alışkanlıklarının ölüm tarafından bozulmayacağını umma hakkını korurlar. Nitekim etik söylem hem kadercidir hem de kararlı bir biçimde gayri trajiktir: Ölümü "kendi haline bırakır", onun karşısına bir direnişin Ölümsüz'ünü çıkarmaz.

Hatırlarsak -bunlar benim uydurmam değil, olgular böyledir çünkü- "biyo-etik" ve Devlet'in ötenazi takıntısı açıkça Nazizme ait kategorilerdi. Nazizm temelde bir Hayat etiğinin daniskasıydı. Kendine özgü bir "haysiyetli hayat" fikri vardı ve haysiyetsiz hayatlara son vermenin zorunluluğunu amansızca kabul ediyordu. Nazizm, "etik" yönelimin, elinin altında gevezeliğin ötesine geçebileceği siyasi araçlar olunca açığa çıkan nihilist çekirdeğini tecrit edip nihai sonucuna götürüyordu. Bu bakımdan, ülkemizde "biyo-etik"le ilgili ciddi devlet komisyonlarının ortaya çıkmış olması hayra alamet değil. Bu noktada itirazlar yükselecektir. Bilimin hızlı ilerleyişinin bize her türlü genetik manipulasyonu yapma imkânını verdiği düşünülürse, tam da Nazizm yüzünden hayat ve haysiyet hakkını koruyan yasalar çıkarmak gerekiyor, denecektir. Bu itiraz çığlıklarından etkilenmemeliyiz. Israrla, bu tür devlet komisyonlarının ve bu tür yasaların gerekli oluşunun, vicdanlarda ve zihinlerde, bütün sorunsalın esasen hâlâ şaibeli olduğunu gösterdiğini ileri sürmeliyiz. "Etik" ile "biyo"nun bir araya gelmesi *başlı başına* tehlikeli bir şeydir. (Kötü) öjeni *(eugénisme,*

insan ırkını genetik yollarla ıslah etme çalışmaları) ile (saygın) ötenazi (eu*thanasie)* arasındaki önek benzerliği de öyle. Hazcı bir "iyi ölme" öğretisi, güçlü ve gerçekten canice "iyi üreme" özlemine (ki bu özlem "iyi yaşama'nın bariz bileşenlerinden biridir) karşı bir savunma yöntemi sunamaz.

Sorunun kökünde, belli bir açıdan mutluluğa dayalı her İnsan tanımının nihilist olması yatar. Hastalıklı zürriyetimizi korumak için dikilen dışsal barikatların içsel karşılığının, nihilist dürtüye karşı konan gülünç ve kendisi de suça ortak olan etik komisyonlar engeli olduğu açıktır.

Bir başbakan, yurttaşlık etiğine methiyeler düzen bir siyasetçi,[1] Fransa'nın "dünyanın bütün sefaletini içeri buyur edemeyeceği"ni söylerken, sefaletin içeri buyur ettiğimiz kısmını, -tabii ki tutuklama kamplarından- ölecekleri yerlere geri dönmelerini talep edeceğimiz kısmından ayırt etmemizi sağlayacak ölçüt ve yöntemlerden söz açmamaya özen gösteriyor ki bizler, hepimizin bildiği gibi, hem mutluluğumuzun hem de "etiğimizin" önkoşulu olan o paylaşılmayan zenginliklerin keyfini çıkarmayı sürdürebilelim. Aynı şekilde, biyo-etik komisyonlarının öjeni ile ötenazi arasında, beyaz adamın bilimsel ilerlemesi ile mutluluğu arasında ve canavarların, ıstırap çekenlerin ya da görmenin rahatsızlık vereceği hale gelmiş olanların "haysiyetli" bir biçimde yok edilmeleri arasında ayrım yaparken başvuracağı değişmez, "sorumlu" ve elbette "kolektif ölçütler üzerinde anlaşmak da kesinlikle imkânsızdır.

Şans, yaşam koşulları, inançlar ağı, klinik duruma gelmiş herkesin canla başla ve menfaat gözetmeksizin istisnasız tedavisiyle birleştiklerinde, biyo-etik uzmanlarının oluşturduğu tantanalı, medyatik komisyonlardan, çalışma yerleri, hatta adları bile berbat bir koku yayan o komisyonlardan bin kat daha değerlidir.

1. Badiou, Michel Rocard'ı kastediyor. (*P. Hallward'ın notu.)*

## IV. Muhafazakârlık ile Ölüm Dürtüsü Arasında Etik Nihilizm

Etik, toplumlarımızın evrensel diye sunulabilecek bir gelecekleri olmayışının da etkisiyle, bir nihilizm figürü olarak ele alındığında, birbirini tamamlar nitelikte iki arzu arasında gidip gelir. Bunlardan birincisi, bizim "Batılı" konumumuza özgü düzenin -dizginsiz ve hissiz bir ekonominin bir hukuk söylemiyle iç içe geçtiği düzenin- meşruiyetinin küresel olarak tanınmasını sağlamaya çalışan muhafazakâr bir arzudur. İkincisi de, hayat üzerinde tam bir hâkimiyet kurma imkânını, bir ve aynı jestle hem savunan hem de gömen -ya da *var olanı* "Batı'nm" ölüm üzerindeki hâkimiyetine mahkûm eden- canice bir arzudur.

Bu nedenle etiğe -madem Yunancaya başvuruyor- bir *"eu-oudénose"*, yani şık görünmeye çalışan bir nihilizm adını vermek daha iyi olacaktır.

Bu etiğe karşı yalnızca henüz var olmayan ama düşüncemizin tasarlamaya muktedir olduğunu ilan ettiği şeyi çıkartabiliriz.

Her çağın -ki sonuçta, hiçbiri öbüründen daha değerli değildir— kendi nihilizm figürü vardır. Adlar değişir, ama bu adlar (mesela "etik") altında her zaman, muhafazakâr propagandanın bulanık bir felaket arzusuyla eklemlenmiş halini buluruz.

Ancak muhafazakârlığın imkânsız ilan ettiği şeyi istediğimizi ilan ederek ve hiçlik arzusuna karşı hakikatleri olumlayarak kendimizi nihilizmden koparabiliriz. Aşkı doğuran her karşılaşmanın, her bilimsel yeniden-kurmanın, her sanatsal icadın ve özgürleştirici siyasetin her anının açığa çıkardığı imkânsızın imkânı -gerçek içeriği ölüme karar vermekten ibaret olan iyi yaşama etiğine karşı- bir hakikatler etiğinin tek ilkesidir.

# 4
# Hakikatler Etiği

ADLARI, onları istismar eden bir kullanımdan çekip çıkarmak felsefeci için güç bir görevdir. Platon bile sofistlerin kaçamak ve sapkın kullanımları karşısında *adalet* kelimesini istediği anlamda kullanabilmek için bayağı zahmet çekmek zorunda kalmıştır.

Yine de *etik* kelimesini, bu bölümden önce söylenen bütün şeylere karşın korumaya çalışalım, ne de olsa Aristoteles'ten sonra bu kelimeyi makul bir biçimde kullananlar uzun ve onurlu bir gelenek oluşturuyor.

## I. Varlık, Olay, Hakikat, Özne

"Genelde" etik diye bir şey yoksa, bunun nedeni onu kendisine kalkan edecek soyut bir Özne'nin yokluğudur. Sadece, belli koşulların bir özne *olmaya* —daha doğrusu, bir özne oluşumuna girmeye- çağırdığı belli türde bir hayvan vardır. Demek ki, belli bir anda, sahip olduğu ne varsa -bedeni, yetenekleri- bir hakikatin yoluna koyulmasını mümkün kılmaya çağrılır. İnsan, henüz olmadığı ölümsüz olmaya işte bu anda çağrılır.

Bu "koşullar" nelerdir? Bunlar bir hakikatin koşullarıdır. Ama bundan ne anlamamız gerekiyor? *Olan*'m (çokluklar, sonsuz farklılıklar, "nesnel" durumlar - mesela, bir aşk karşılaşmasından önce, ötekiyle kurulan sıradan bir ilişki durumu) böyle bir koşulu tanımlayamayacağı açıktır. Bu tür bir nesnellikte, her hayvan nasibine düşenle idare eder. Demek ki, birini bir öznenin oluşumuna çağıran her neyse, onun, fazladan bir şey, durumlar ve du-

ramların içindeki alışılmış davranış biçimleriyle izah edilemeyecek şekilde ortaya çıkan bir şey olduğunu varsaymamız gerekir. Şöyle diyelim: Hayvanın ötesine geçen (ama hayvan onun tek temeli olarak kalır) bir *özne'rim,* bir şeyin olmuş olmasına, "olan" içindeki bildik kaydına indirgenemeyen bir şeyin olmuş olmasına ihtiyacı vardır. Gelin bu *eklentiye olay* diyelim ve hakikat değil sadece kanaatler meselesi olan çoklu-varlık ile bizi *yeni* bir varlık tarzına karar vermeye zorlayan olay arasında bir ayrım yapalım.[1] Bu tür olaylar gayet iyi ve doğru bir biçimde anlatılmıştır: 1792 Fransız Devrimi, Héloïse ile Abélardus'un buluşması, Galileo'nun fiziği yaratması, Haydn'ın klasik müzik üslubunu icat etmesi... Ama ayrıca: Çin'deki Kültür Devrimi (1965-67), kişisel bir aşk macerası, matematikçi Grothendieck'in Topos teorisini yaratması, Schönberg'in on iki tonlu gamı icat etmesi...

O halde bir hakikat süreci hangi "karar"dan kaynaklanır? Bundan böyle durumla, *durumun olaysal* (*événementiel*) *eklentisi perspektifinden* ilişki kurma kararından. Buna sadakat diyelim. Bir olaya sadık olmak demek, bu olayın eklendiği durumun içinde, durumu olaya "göre" *düşünerek* (gerçi her tür düşünce bir pratiktir, bir sınamadır) hareket etmek demektir. Bu da, tabii ki (olay durumun bütün normal yasaları tarafından dışlandığı için) özneyi yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı *icat etmeye* zorlar.

Bir aşk karşılaşmasının etkisi altındayken, eğer ona *gerçekten* sadık kalmak istiyorsam, bildik durumumu "yaşama" tarzımı bütünüyle yeniden işlemem gerektiği açıktır. Eğer "Kültür Devrimi" olayına sadık kalmak istiyorsam, o halde en azından siyaseti (özellikle de işçilerle ilişki kurma işini) sosyalist ve sendikalist geleneklerin önerdiğinden bütünüyle farklı bir tarzda yapmam gerekir. Yine, "Schönberg" adıyla bilinen müziksel olaya sadık olan Berg ve Webem sanki hiçbir şey olmamış gibi on dokuzun-

1. Alain Badiou, *Varlık ve Olay,* 1988. Olay teorisi aslında kapsamlı kavramsal serimlemeler gerektirir ki bu tür serimlemeler *Varlık ve Olay*'da vardır.

cu yüzyıl sonu neo-Romantizmini sürdüremezlerdi. Einstein'ın 1905 tarihli metinlerinden sonra, eğer bu metinlerin radikal yeniliklerine sadıksam, klasik çerçevesi içinde kalarak fizik yapmaya devam edemem. Bir olaya sadakat, (ister siyasi, ister aşkî, ister sanatsal, ister bilimsel olsun) olayın gerçekleştiği özgül düzen içinde meydana gelen (hem düşünülmüş hem uygulanmış) gerçek bir kopuştur.

Bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecine -bu sadakatin durum içinde *ürettiği* şeye- "hakikat" *(bir* hakikat) diyeceğim. Örneğin, 1966 ile 1976 arasında Fransız Maocularının iç içe geçen iki olaya, Çin'deki Kültür Devrimi'ne ve Fransa'daki Mayıs '68'e yönelik bir sadakati düşünüp uygulamaya çalışan siyaseti. Ya da yirminci yüzyıl başlarında yaşamış büyük Viyanalı bestecilere sadakat demek olan mahut "çağdaş" müzik (bu ad tuhaf ama çok sık kullanılıyor). Ya da (kelimeye Grothendieck'in verdiği anlamda) bir Evren kavramına sadık kalan, 1950'li ve 1960'lı yılların cebirsel geometrisi vs. Esasen, bir hakikat, olaysal eklentinin durum içinde izlediği maddi güzergâhtır. Yani *içkin bir kopuştur.* "İçkin"dir, çünkü hakikat başka bir yerde değil durumun içinde ortaya çıkar - bir hakikatler cenneti yoktur. "Kopuş"tur, çünkü hakikat-sürecini teşvik eden şey -olay- durumun egemen diline ve yerleşik bilgilerine göre hiçbir anlam taşımaz.

Demek ki bir hakikat-sürecinin durumun kurumsallaşmış bilgilerinden farklı cinste olduğunu söyleyebiliriz. Ya da -Lacan'ın bir tabirini kullanacak olursak- bu bilgilerde bir "delik" (*trouée*) açtığını söyleyebiliriz.

Bir sadakatin taşıyıcısına, yani bir hakikat sürecini taşıyan kişiye "özne" diyorum. O halde, özne hiçbir surette süreçten önce varolmaz. Olaydan "önce" durum içinde kesinlikle yoktur. Diyebiliriz ki hakikat süreci bir özneye *sebep olur.*

Bu şekilde tasarlanan "özne"nin, psikolojik özneyle, hatta (Descartes'ın kullandığı anlamda) düşünümsel özneyle veya (Kant'ın verdiği anlamda) aşkın özneyle çakışmadığını anlamak önemlidir. Örneğin, bir aşk karşılaşmasına sadakatin sebep oldu-

ğu özne, aşkın öznesi, klasik ahlakçıların anlattığı "âşık" özne *değildir.* Zira bu tür psikolojik özne insan doğasının sahası içine, ihtirasın mantığı içine girer, oysa benim bahsettiğim şeyin "doğal" bir ön-varoluşu yoktur. Âşıklar, her ikisini de *aşan tek* bir aşk öznesinin oluşumuna girerler.

Keza, devrimci bir siyasetin öznesi de militan birey değildir; hele sınıf-öznesi denen hayal hiç değildir. Farklı farklı adlar alan (bazen "Parti", bazen başka bir yapı) müstesna bir üretimdir. Militan bu öznenin oluşumuna girer elbette, ama yine bu özne onu aşar (onu ölümsüzlük mertebesine ulaştıran şey, tam da bu aşırılık, bu fazladır).

Yine, bir sanatsal sürecin öznesi sanatçı ("deha" vs.) değildir. Aslında, sanatın özne-noktaları sanat eserleridir. Ve sanatçı bu öznelerin oluşumuna girer (eserler "onun"dur), ama biz bunları hiçbir şekilde "o"na indirgeyemeyiz (hem, bu hangi "o"dur ki?).

Olaylar durumların indirgenmez tekillikleri, durum içinde "yasa-ötesi" olanlardır. Her sadık hakikat-süreci, bütünüyle icat edilmiş, içkin bir durumdan-kopuştur. Hakikat-sürecinin yerel oluşumları (hakikat "noktalan") olan özneler, tikel ve kıyaslanmaz tümevanmlardır.

İşte bir "hakikatler etiği"nden bahsetmek -belki de- ancak bu tür öznelerle bağlantılı olarak meşru olur.

## II. Bir Hakikat Etiğinin Biçimsel Tanımı

Genelde "bir hakikat etiği" diyeceğim şey, bir hakikat-sürecinin devamını teşvik eden ilkedir - yahut, daha kesin ve karmaşık *>ir ifadeyle, *birinin, bu hakikat sürecinin sebep olduğu özne oluşumunda mevcut oluşuna tutarlılık kazandıran şeydir.*

Bu formülü açalım.

1. "Birinden ne anlaşılması gerekir? "Biri" insan türüne ait bir hayvandır, yerleşik bilgiler tarafından türe ait olduğu belirtilen bu tikel çokluk türüdür. Bir "hakikat noktasimn oluşumuna

işte *bu* beden ve onun muktedir olduğu her şey girer - tabii her zaman için, *sadık* bir süreç şeklindeki *kalıcı* formuna bürünmüş *içkin* bir kopuşun ve bununla beraber bir olayın meydana gelmiş olduğu varsayılıyor.

Nitekim "biri", düşüncesi tetiklenmiş, gösterişli bir yangına yakalanmış, onunla büyülenmiş olan ve böylece bir sanat anının karmaşık düzenlenişine giren *bu* seyirci olabilir. Ya da bıkıp usanmadan bir matematik problemiyle uğraşan, karanlıkta çalışmanın getirdiği nankör ve tüketici kafa karışıklığından sonra tam zamanında çözümü bularak aydınlığa kavuşan bu araştırmacı olabilir. Ya da aşklarını ilan ettikleri ânı ötekinin varlığı sebebiyle daha güçlü bir biçimde hatırladığı için gerçeklik anlayışı karışmış ve altüst olmuş şu sevgili olabilir. Ya da zorlu bir toplantının sonunda, herkesin de kabul ettiği gibi, mevcut durumda izlenmesi gereken şeyi ilan eden ve o âna kadar bir türlü bulunamamış öneriyi ifade edecek sözleri bulmayı beceren bu militan olabilir.

Temel noktalarından biri olarak hakikat-sürecine ait olduğuna tanıklık eden şeye bu şekilde katılmış olan "biri", aynı zamanda hem *kendisidir*, sadece kendisidir, diğer bütün tekillikler arasında fark edilebilen çoklu bir tekilliktir, hem de *kendini aşmıştır*, kendinden fazla bir şeydir; çünkü sadakatin o belirsiz yolu *onun içinden geçer,* onun tekil bedenini mıhlar ve onu zamanın içinden bir sonsuzluk anma kaydeder.

Şunu söyleyelim: Onun hakkında bilebileceklerimiz bütünüyle olup bitenlere bağlıdır; ortada maddi olarak bu bilgi göndergesinden başka bir şey yoktur, ama bütün bunlar bir hakikat-sürecinin içkin kopuşu içinde cereyan eder. Öyle ki, hem kendi (siyasi, bilimsel, sanatsal, aşkî...) durumuna hem de *oluşan* hakikate ait olan "biri", onun içinden, yani o *bilinen* çokluk içinden "geçen" bu hakikat tarafından içeriden ve gözle görünmez bir biçimde *yarılır* ya da delinir.

Daha yalın ifade edersek: "Biri" [önceden], hem bir duruma hem de bir hakikatin tehlikeli yoluna böyle aynı anda ait ola *bile-*

*ceğini,* böyle öznel *eşebileceğim bilecek* konumda değildir.

Bir özne oluşumuna girdiği ölçüde, kendi kendini özneleştirdiği ölçüde, "biri" vardır *ama bunu bilmez.*

2. "Tutarlılık"tan ne anlamamız gerekir? Basit: Bir *bilinmeyen yasası* vardır. Zira eğer "biri" bir hakikat öznesinin oluşumuna ancak kendini olay-sonrası bir sadakate "bütünüyle" açarak giriyorsa, o zaman geriye, bu "biri"nin bu sınama deneyimi sayesinde ne *hale geleceğini* bilme sorunu kalıyor demektir.

İnsan denen hayvanın normal davranışı Spinoza'nın "varlıkta sebat" dediği şeyle ilgili bir meseledir, yani çıkarının peşine düşmekten ya da kendini korumaktan başka bir şey değildir. Bu sebat, kendini bildiği sürece "biri"ni yönlendiren yasadır. Ama hakikatin sınaması bu yasa kapsamına girmez. Duruma ait olmak herkesin doğal kaderidir, ama bir hakikat öznesinin oluşumuna ait olmak belli bir rotayla, kalıcı bir kopuşla ilgilidir ve bu oluşumun o basit benlik-sebatına nasıl ilave edileceğini ya da onunla nasıl birleştirileceğini bilmek çok güçtür.

Bu ilave ya da bileşim ilkesine "tutarlılık" (ya da "öznel tutarlılık") adını vereceğim. Mesela, matematik tutkunumuzun varlıkta sebattan kopan ya da ona karşı çıkan şeydeki sebatına, başka deyişle bir hakikat-sürecine ait oluşuna angaje olma tarzı. Ya da âşığımızın bir aşk öznesine kaydedilmiş olmasının sürekli sınanması içinde bütünüyle "kendisi" olma tarzı.

Son tahlilde, tutarlılık kişinin tekilliğinin (hayvani "biri"nin) bir hakikat öznesinin sürdürülmesine angaje olmasıdır. Ya da: Bilinenin sebatım bilinmeyene özgü bir süreye teslim etmektir.

Lacan etik düsturunu ileri sürerken bu noktaya değiniyordu: "Arzundan vazgeçme!" *("nepas céder sur son désir").* Çünkü arzu bilinçdışının öznesini kurar; yani bilhassa bilinmeyendir, böylece "Arzundan vazgeçme!" şu anlama gelir: "Kendinin bilmediğin parçasından vazgeçme!" Buna şunu da ekleyebiliriz: Bilinmeyen denen ateşten gömlek olaysal eklentinin uzak sonucudur, "biri"nin bu ortadan kaybolan eklentiye sadakat yüzünden delin-

mesidir (*trouée*) ve "Vazgeçme!" sonuç olarak şu anlama gelir: Bir hakikat-sürecine yakalanmaktan vazgeçme!

Ama hakikat-süreci sadakat olduğuna göre, o zaman eğer "Vazgeçme!" sözü bir tutarlılık düsturu, dolayısıyla bir hakikat etiğinin düsturu ise, "biri" için meselenin *bir sadakate sadık kalma* meselesi olduğunu da söyleyebiliriz pekâlâ. Bunu da ancak kendi süreklilik ilkesine, neyse o olmakta sebatına sıkı sıkıya sarılarak başarabilir. Bilineni bilinmeyene *bağlayarak* (zira tutarlılık tam da bir bağlamadır) başarabilir.

Artık bir hakikat etiğini telaffuz etmek kolay: "Sebatını aşan şeyde sebat edebilmek için elinden geleni yap. Kesintiye uğratmakta sebat et. Seni yakalayıp parçalamış olanı senin kendi varlığında yakala."

Tutarlılık "tekniği", söz konusu "biri"nin "hayvani" özelliklerine bağlı olarak her zaman münferittir. Bir hakikat-süreci tarafından çağrılıp yakalandıktan sonra kısmen başardığı özne-oluşun tutarlılığına, bu tikel "biri" kederini ve heyecanını, bu öteki uzun boyunu ve sakin mizacını, bir başkası doymak bilmez hâkimiyet isteğini, daha başkası da melankolisini ya da ürkekliğini, vb. katacaktır. İnsan çokluğunun bütün malzemeleri bir "tutarlılık" tarafından işlenebilir, bağlanabilir - bu arada tutarlılık, şüphesiz bu işlemenin karşısına en berbatından ataleti de koyar ve "biri"ni, sürekli bir vazgeçme, sırf "normal" duruma ait olmaya dönme, bilinmeyenin etkilerini silme ayartısına da maruz bırakır.

Etiğin yerini, bir "biri"nin bütün varlığını oluşturan çoklu malzemenin iki işlevi arasındaki kronik çatışma gösterir: Bir yanda söz konusu malzemenin basit kullanımı, "biri"nin duruma ait oluşu, ya da *çıkar ilkesi* diyebileceğimiz şey; öte yanda, tutarlılık, bilinenin bilinmeyene bağlanması, *öznel ilke* diyebileceğimiz şey.

Tutarlılığın tezahürlerini tasvir etmek, bir hakikatler etiği fenomenolojisinin taslağını çıkarmak artık basit bir meseledir.

## III. Etik "Tutarlılık" Deneyimi

İki örneği ele alalım.

1. Eğer çıkarı "varlıkta sebat" (bu da, hatırlarsak, çokluk durumlarına ait olmaktan ibarettir) olarak tanımlarsak, o zaman etik tutarlılığın *çıkar-gözetmeyen çıkar* olarak tezahür ettiğini anlayabiliriz. Bu tutarlılık sebatın motive edici güçlerini (bir insan-hayvanın, "biri"nin münferit özelliklerini) işin içine katması anlamında çıkarla ilgilidir. Ama radikal bir anlamda çıkar gözetmez, çünkü bu özellikleri bir sadakat içinde birbirine bağlamayı amaçlar ki bu sadakat de birincil konumdaki bir sadakate yöneliktir, hakikat-sürecini oluşturan, kendi içinde hayvani "çıkarlar"la hiçbir alakası olmayan, bu çıkarların sürmesine kayıtsız kalan, kendine sonsuzluğu hedef peylemiş olan sadakate.

Burada *çıkar [intérêt]* sözcüğünün muğlaklığı üzerinde oynayabiliriz.* Matematik tutkunu, koltuğunun kenarına ilişmiş tiyatro seyircisi, suret değiştirmiş âşık, heyecanlı militan, yaptıkları şeye -kendi içlerinde bilinmeyen Ölümsüz'ün, muktedir olduklarını bilmedikleri şeyin zuhur edişine- kesinlikle müthiş bir ilgi *[intérêt]* gösterirler. Dünyada başka hiçbir şey varoluşun yoğunluğunu, Hamlet'le karşılaşmamı sağlayan bu aktörden, iki kişi olmanın ne demek olduğuna dair bu algıdan, sayısız dallanıp budaklanışlarını birdenbire keşfettiğim bu cebirsel geometri probleminden ya da yaptığım siyasi beyanın gerçekten de insanları bir araya getirip onları dönüştürdüğünü onaylayan, fabrika girişi önündeki bu açık hava toplantısından daha fazla uyaramaz. Yine de, ölümlü ve yırtıcı bir hayvan olarak sahip olduğum çıkarlar/ilgiler açısından, burada olup bitenler beni ilgilendirmez; hiçbir bilgi bana bu koşulların benimle bir alakası olduğunu söylemez. Burada bütünüyle mevcudumdur, bir hakikatin içimden geçmesi-

* *Intérêt* sözcüğünün aynı zamanda "ilgi" anlamına da gelmesine dayalı bir oyun olacak bu. (ç.n.)

nin sebep olduğu o *beni aşan fazla* sayesinde kurucu unsurlarımı birbirine bağlarım. Ama bunun sonucu olarak, aynı zamanda da askıya alınmış, parçalanmış, hükümsüz kılınmış, kendi çıkarımı gözetemez / kendime ilgi gösteremez (*dés-intéresse*) hale getirilmiş durumdayımdır. Çünkü, etik tutarlılığın tanımı olan sadakate sadakat içinde, kendimle ilgilenip kendi çıkarlarımın peşine düşemem. Varlıkta sebatım demek olan bütün çıkar gözetme / ilgi duyma kapasitem, bu bilimsel problemin çözümünün ilerideki olası sonuçlarına, dünyanın aşktaki iki-kişi-oluşun ışığı altında incelenmesine, bir gece ölümsüz Hamlet'le karşılaşmamdan ne çıkaracağıma ya da fabrika önündeki toplantı dağıldıktan sonra siyasi sürecin bir sonraki aşamasına *odaklanmıştır.*

Hakikatler etiğinde her zaman tek bir soru vardır: "Biri" olma sıfatımla, kendi varlığımı aşmayı nasıl *sürdüreceğimi* Bildiğim şeyleri, bilinmeyene yakalanmanın etkileri üzerinden tutarlı bir biçimde birbirine nasıl bağlayacağım?

Bu soru şöyle de sorulabilir: *Düşünmeyi* nasıl sürdüreceğim? Yani, bir hakikatin bir öznenin oluşumu içinde benim üzerimden meydana getirdiği Ölümsüz'ü, kendi çoklu-varlığımın tekil zamanı *içinde* ve sadece bu varlığın maddi kaynaklarıyla korumayı nasıl sürdüreceğim?

2. Gördüğümüz gibi, her hakikat yerleşik bilgileri azleder ve böylece kanaatlere karşı çıkar. Çünkü *kanaatler* dediğimiz şeyler hakikati/doğruluğu olmayan temsiller, dolaşımdaki bilginin anarşik artıklarıdır.

Artık kanaatler toplumsallığın çimentosudur. İstisnasız bütün insan-hayvanlan ayakta tutan şeylerdir, başka türlü iş göremeyiz: Hava durumu; son filmler; çocuk hastalıkları; düşük ücretler; hükümetin kötülüğü; tuttuğumuz futbol takımının performansı; tatiller; eve çok uzak ya da yakın yerlerde yapılan gaddarlıklar; Cumhuriyetçi okul sisteminin başına gelen aksilikler; bir hard-rock grubunun son albümü; kişinin ne denli hassas bir ruhu olduğu; çok fazla göçmen olup olmadığı; kurumsal başarılar; küçük

faydalı reçeteler; en son nelerin okunduğu; ihtiyacınız olan şeyleri iyi bir fiyata bulduğunuz dükkânlar; arabalar; seks; gün ışığı... Bütün bunlar Şehrin hayvanları arasında dolaşmazsa biz sefil yaratıkların hali nice olur? Kendimizi hangi kasvetli sessizliğe mahkûm etmiş oluruz? Kanaat her türlü *iletişimin* asli malzemesidir.

Bugün iletişim teriminin sahip olduğu ayrıcalığın hepimiz farkındayız ve kimilerinin onda demokrasi ve etiğin temelini gördüklerini biliyoruz. Evet, sık sık önemli olanın "iletişim kurmak" olduğu, her etiğin "iletişimsel etik" olduğu ileri sürülüyor.[2] "İletişim kuralım, iyi güzel de neyi ileteceğiz?" diye soracak olursak cevap kolaydır: Kanaatleri, bu özel çokluğun, insan-hayvamn, çıkarlarının inatçı belirlenimi içinde araştırdığı bütün çokluklar alanıyla ilgili kanaatleri.

*Zerre* kadar *hakikati doğruluk* -hatta yanlışlık- *barındırmayan* kanaatleri ileteceğiz. Kanaat doğru ile yanlışın aşağısmdadır, çünkü tek görevi iletilebilir olmaktır. Oysa bir hakikat-sürecinden kaynaklanan şey, iletilemez. İletişim sadece kanaatlere uygundur (yine söylüyorum, onlarsız yapamayız). Hakikatlerle ilgili her şeyde, bir *karşılaşma* olmalıdır. Olmaya muktedir olduğum Ölümsüz, içimde, iletişimsel toplumsallığın etkileriyle kışkırtılamaz, *doğrudan doğruya,* sadakat tarafından yakalanması gerekir. Yani çoklu-varlığı içinde, içkin bir kopuşun güzergâhı tarafından parçalanması ve son olarak, bilgisi dahilinde olsun olmasın, olaysal eklenti tarafından çağrılması (*requis*) gerekir. Bir hakikat öznesinin oluşumuna girmek, ancak *başınıza gelen* bir şey olabilir.

Birinin bir sadakat tarafından yakalandığı somut koşullar bunu doğrular: Bir aşk karşılaşması, aniden kapıldığınız, bu şiirin size hitaben yazıldığı hissi, başlangıçta bulanık gelen güzelliği sizi sonradan sarmalayan bir bilimsel teori ya da bir siyaset mekânının aktif zekâsı... Felsefe de istisna değildir, çünkü herkesin bil-

2. Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı,* 2 cilt [1983-85], 2001. Habermas "demokratik" rasyonaliteyi, iletişimi antropolojisinin temellerine dahil ederek genişletmeye çalışır. Bu açıdan bakıldığında, "etik" akımın felsefi altyapısı diyebileceğimiz şeye, Lévinas'inkinin zıttı bir konumdan katkıda bulunur.

diği gibi felsefi açıdan çıkar gözetmeyen bir çıkarın gereklerine katlanabilmek için, en azından ömrünüzde bir kere, bir Üstat'ın sesiyle karşılaşmış olmanız gerekir.

Sonuç olarak, bir hakikat etiği bir "iletişim etiği"nin tam tersidir. Eğer -Lacan'ın ileri sürdüğü gibi- Gerçek'e sadece bir karşılaşma yoluyla ulaşıldığı doğruysa, hakikat etiği bir Gerçek etiğidir. Ve o etik "Devam et!" buyruğunun içeriğini oluşturan tutarlılık, ancak bu Gerçek'in izini sürerek devam eder.

Şöyle de diyebiliriz: "Karşılaştığın şeyi asla unutma." Ama bunu ancak unutmamanın hafıza (ah gazetecilerin dilinden düşmeyen o dayanılmaz "hafıza etiği"!) olmadığını anladığımız takdirde söyleyebiliriz. Unutmama, çoklu-varlığımın düzenlemesini, içinde barındırdığı ve bir karşılaşmanın delip geçişinin (*trans-percement)* özne olarak meydana getirdiği Ölümsüz'e göre düşünmekten ve uygulamaktan ibarettir.

Önceki kitaplarımdan birinde formülüm şöyleydi: "Asla iki kere inanmayacağın şeyi sev".[3] Bu bakımdan bir hakikat etiği kanaate ve bir kanaat şemasından başka bir şey olmayan genelde etiğe kesinlikle karşıdır. Çünkü kanaatin düsturu şudur: "Sadece inanageldiğin şeyi sev."

## IV. Çilecilik mi?

Hakikatler etiği çileci midir? Bizden her zaman feragat mı talep eder? Bu soru, felsefenin doğumundan beri süren çok önemli bir tartışmanın konusudur. Felsefecinin, hakikat peşindeki insanın hazcı tirandan "daha mutlu" olduğunu ve bu nedenle duyumsal hayvanın hayatını İde'lere adamakla asli hiçbir şeyden feragat etmiş olmadığını kanıtlamaya kararlı olan Platon'un bile dertlerinden biri buydu.

3. Alain Badiou, *Théorie du sujet* [1982], s. 346. Bu kitabın son bölümlerinde öznenin etiği üzerine bazı düşünceler vardır, ama bu düşüncelerin burada geliştirilenlerden biraz farklı bir yönelimi olduğu söylenebilir.

Çıkarlarımızın peşine düşmekten -hakikatin dışında, çoklu-varlığımızın tamamım oluşturan bu uğraştan- vazgeçmemiz gerektiği inancına "feragat" diyelim. Bir hakikat beni yakaladığında feragat mi söz konusudur? Kesinlikle hayır, çünkü bu yakalanma eşi görülmedik varoluş yoğunluklarıyla tezahür eder. Bunları adlandırabiliriz: Aşkta mutluluk vardır; bilimde sevinç (Spinoza'nın kullandığı, düşünsel güzellik anlamında); siyasette şevk; sanatta da haz vardır. Bu "hakikat duygulanımları", birinin bir özne oluşumuna girdiğine işaret ettikleri anda, her türlü feragat kaygısını boşa çıkarırlar. Deneyimler bunu yeterince, hatta bol bol gösterir.

Ama etik salt yakalanmayla ilgili bir şey değildir. Öznel tutarlılığı düzenler, çünkü düsturu "Devam et!"tir. Bu devamın "varlıkta sebat"ı adamakıllı altüst etmeyi gerektirdiğini görmüştük. Çoklu-varlığımızm malzemeleri artık o basit çıkarımızın peşine düşme işi tarafından değil özne oluşumu tarafından, bir sadakate sadakat tarafından düzenlenir. Peki bu altüst ediş feragatle aynı kapıya mı çıkar?

Burada tam manasıyla *karar verilemez* bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu söylemek gerekir: "Karar verilemez" derken, hiçbir hesabın işin içine esaslı bir feragatin karışıp karışmadığına karar vermemizi sağlayamayacağını kastediyoruz.

- Bir yandan, hakikatler etiğinin, insanı kanaatler ile kendisi arasına, ona düpedüz *asosyal* denmesini gerektirecek kadar dikkate değer bir mesafe koymaya zorladığı kesindir. Bu asosyalliğe her zaman dikkat çekilmiştir - gezegenlerin hareketlerinin sırrına nüfuz etmeye çalışırken kuyuya düşen Thales imgesinde; "Âşıkların gözü sadece birbirlerini görür" özdeyişinde; büyük devrimci militanların yalıtılmış olma kaderlerinde; "yalnız deha" temasında vs. En basitinden, günümüzde "entelektüeller"e yönelik alaycı yaklaşımlarda, ya da militanın ille de "dogmatik" ya da "terörist" biri olarak temsil edilişinde aynı şeyi görebilirsiniz. İmdi, asosyallik, çıkarlarının peşine düşme işinde sürekli kısıtlamalara maruz kalır, çünkü çıkar peşinde koşma işi tam da toplumsal oyun

tarafından ve iletişim tarafından yönlendirilir. Burada sorun bir bastırma sorunundan çok (bu da kesinlikle söz konusu olmasına ve aşırı biçimlere bürünebilmesine rağmen), olay-sonrası sadakat ile işlerin normal gidişatı arasında, ***hakikat*** ile ***bilgi*** arasında aşılmaz, tam manasıyla ontolojik[4] bir çarpışma olması sorunudur.

- Öte yandan, özne oluşumuna dahil olan "ben" ile çıkarlarının peşine düşen benin özdeş olduğunu fark etmemiz gerekir: Bizim için, "biri"nin iki ayrı sureti olamaz. Her halükârda aynı canlı çokluklar çağrının muhatabı olurlar. Çoklu-oluşumumun bu ikircikliliği, çıkarın artık çıkar-gözetmeyen-çıkardan açıkça ayrı bir şey olarak temsil edilememesini sağlar. Kendime dair her temsil, sonsuz sayıdaki kurucu çokluğa kurgusal olarak bir birlik dayatmaktır. Bu kurgunun genelde çıkar tarafından bir arada tutulduğuna şüphe yoktur. Ama bu kurucu bileşenler muğlaktır (bir sadakat içindeki mevcudiyetimi bağlamaya da yine bunlar hizmet eder); öyle olur ki, aynı çıkar kuralı altında, söz konusu kurgusal birlik, toplumsallaşmış hayvan etrafında değil, özne etrafında, Ölümsüz etrafında sağlanır.

Temelde, bir hakikatler etiği için ille de çilecilik gerekmemesi ***olasılığı,*** çıkar şemasının, hakikatler etiğinin tutarlılık verdiği şeyden başka kurgusal olarak birleştirecek malzemesi olmadığını gösterir. Bu da demektir ki çıkar-gözetmeyen-çıkar, basbayağı çıkar olarak temsil edilebilir. Böyle olduğunda, çilecilikten bahsedenleyiz: Ne de olsa, çıkar ilkesi her türlü bilinçli pratiğe hükmeder.

Ama burada karşımıza çıkan basit bir olasılıktır, hiçbir şekilde zorunluluk olarak görülemez. Unutmayalım ki çoklu-varlığımın ***bütün*** bileşenleri asla bir araya getirilemez - çıkarlarımın pe-

4. Badiou, *Varlık ve Olay*. Bir eleman, kanaat tarafından ele alındığında, her zaman *inşa edilebilir* bir küme (sınıflandırmalar yoluyla anlaşılabilen bir küme) içinde kavranır. Oysa aynı eleman, bir hakikat-süreci açısından ele alındığında, bir *türsel kümeye* (kısaca söylersek: bütün yerleşik sınıflandırmalardan kaçan bir kümeye) dahil olur.

şine düşerek getirilemediği gibi, bir hakikat öznesinin tutarlılığıyla da getirilemez. Ve şu ya da bu "uykuya yatmış" bileşenin -çıkarların toplumsallaşmış baskısıyla ya da bir sadakatin süregiden bir aşaması olarak- zorla talep edilmesi, kendi öz-temsilimi örgütlememi sağlamış olan bütün eski kurgusal montajlarımı her zaman bozabilir. Bu noktadan yola çıkıldığında, çıkar-gözetmeyen-çıkarm basbayağı çıkar olarak algılanması sona erebilir, yarılma temsil edilebilir duruma geçebilir ve çilecilik gündeme gelebilir - ama onunla birlikte tersi de gelir: Vazgeçme, özne oluşumundan çekilme, müstehcen bir arzunun çekimi yüzünden bir aşk ilişkisini koparma, "ikbal peşinde koşmanın"[5] vaat ettiği rahatlık yüzünden siyasi bir davaya ihanet etme, kararlı bilimsel araştırmanın yerine ikbal ve ödül kazanma kaygısını koyma ya da avangardı "modası geçmiş" ilan edip reddeden bir propagandanın örtüsü altında akademizme gerileme ayartısı.

Ama demek ki çileciliğin başlangıcı, hakikat öznesinin saf ***benlik arzusu*** olduğunun açığa çıkmasıyla özdeştir. Özne, artık temsil edici kurgunun muğlaklıkları tarafından korunmadığında, deyim yerindeyse kendi yağıyla kavrularak yoluna devam etmelidir. Karar-verilemezle kastedilen tam olarak şudur: Öznenin kendi tutarlılığı içinde sebat etmeye yönelik bu arzusu, toplumsal şanslan kapışırcasına değerlendirme yönündeki hayvani arzusuyla uyumlu mudur? Bu noktadan sonra cesaret ihtiyacı iyice artar. Eğer elinizden geliyorsa, şu sözleri yazan Lacan'ın iyimserliğinden destek alın: "Arzu, yani arzu denen şey (Lacan burada öznel bilinmeyenden bahsediyor), hayatın korkaklar yaratmasının hiçbir anlamı olmayacağını kanıtlamaya yeter."[6]

5. Burada kullanılan *Le service des biens*, "özel mallar, aile malları, hane mallan, bizi tahrik eden diğer mallar, işimize ya da mesleğimize ait mallar, şehrin mallan vs." dahil "normal", yani mutabakata dayalı bir değere sahip olan nesneler için Lacan'ın kullandığı tabirdir (Jacques Lacan, *Séminaire VII*, s. 350; ayrıca bkz. Badiou, *Varlık ve Olay*, [Badiou'nün eserleri okuma kolaylığı sağlamak açısından Türkçe isimleriyle verilmiştir. Sayfa göndermeleri orijinal metinlere aittir. - y.n.] s. 375-6). *(P. Hallward'm notu.)*

6. Jacques Lacan, "Kant avec Sade", *Ecrits* içinde, s. 782.

# 5

# Kötülük Sorunu

GÜNÜMÜZ etik ideolojisinin köklerinin, büyük ölçüde Kötülük'ün mutabakata dayalı apaçıklığında yattığını daha önce vurgulamıştım. Hakikatlerin olumlayıcı sürecinin hem olası özne oluşumunun hem de -bu oluşuma giren "biri" için- ***sebatkâr*** bir etiğin müstesna görünüşünün temel çekirdeği olduğunu saptayarak bu yargıyı çürütmüştük.

Peki bu, Kötülük kavramının herhangi bir geçerliliği olduğunu reddetmemiz ve onu münhasıran, bariz biçimde dini kökenlerine iade etmemiz gerektiği anlamına mı geliyor?

## A. Hayat, Hakikatler ve iyi

Burada, son tahlilde İnsan'a nelerin zararlı olduğunun apaçıklığına dayalı bir tür "doğal hukuk" olduğuna inananlara hiçbir taviz vermeyeceğim.

İnsan denen hayvan sırf doğası açısından ele alındığında, biyolojik yoldaşlarıyla aynı kategoriye tıkıştırılmalıdır. Bu sistematik katil, inşa ettiği dev karınca yuvalarında, köstebeklerinkinden ya da kaplan böceklerininkinden ne daha az ne de daha çok saygın olan hayatta kalma ve tatmin olma çıkarlarının peşine düşer. Hayvanların en düzenbazı, en sabırlısı, kendi gücünün acımasız arzularına en inatla sarılanı olduğunu göstermiştir. Her şeyden önce, o kendine özgü yeteneğini -hakikatlerin yolu üzerinde, Ölümsüz bir veçhe kazanmasını sağlayan bir konum alma yeteneğini- ölümlü hayatının hizmetine koşmayı başarmıştır. Platon, o ünlü mağaradan kaçan ve İdea güneşiyle gözleri kamaşanların

görevinin, gölgeler diyarına geri dönüp köle yoldaşlarına, bu karanlık dünyanın eşiğinde kendilerini yakalamış olan şeyden yararlanmaları için yardım etmek olduğuna işaret ettiğinde bunu çoktan öngörmüştü. Bu geri dönüşün ne anlama geldiğini ancak bugün tam anlamıyla değerlendirebiliriz: Galileocu fiziğin teknik makinelere ya da atom teorisinin bombalara ve nükleer santrallere geri dönüşüdür bu. Çıkar-gözetmeyen-çıkann kaba çıkara dönmesidir. Bilgilerin bir avuç hakikatle zorlanmasıdır. Bunun sonunda insan denen hayvan kendi ortamının -kaldı ki bu ortam da epey vasat bir gezegenden başka bir şey değildir- mutlak hâkimi haline gelmiştir.

Böyle kavrandığında (ki biz onu böyle biliriz), insan-hayvanın, "kendi içinde" hiçbir değer yargısı içermediği açıktır. İnsanlığı yaşam gücünün normuyla değerlendirip onun esasen masum olduğunu, kendi içinde İyi'ye de Kötü'ye de yabancı olduğunu ilan eden Nietzsche şüphesiz haklıdır. Onun yanılgısı, o güçlü Papaz figürünün başını çektiği gölgeli, hayat-söndürücü girişimden kurtulup bu masumiyete geri dönecek bir üstinsanlık hayal etmesidir.[1] Hayır: Hiçbir hayat, hiçbir doğal güç İyi ile Kötühün ötesinde olamaz. Bunun yerine, insan-hayvanınki de dahil her hayatın, İyi ile Kötü'nün ***aşağısında*** olduğunu söylememiz gerekir.

İyi'nin -ve onun basit bir sonucu olarak, Kötü'nün- ortaya çıkmasına yol açan şey, münhasıran, hakikat-süreçlerinin nadir varoluşuyla ilgilidir. Hayvan-insan içkin bir kopuşla mıhlandığında hayatta kalma ilkesinin -çıkarının- düzeninin bozulduğunu görür. O halde, "biri"nin bir hakikat öznesinin oluşumuna girebileceğini kabul ediyorsak, İyi'nin, tamı tamına, hayatın düzensizliğini uzatmanın iç normu olduğunu söyleyebiliriz.

Her halükârda, şunu herkes bilir: Hayatta kalma rutinleri, bahsedebileceğiniz bütün İyi'lere karşı kayıtsızdır. Her çıkar-peşinde-koşmanın tek meşruiyet kaynağı başarıdır. Öte yandan,

1. Friedrich Nietzsche. *Ahlakın Soykütüğii.* Bu Nietzsche'nin, "hayati" önemdeki değerler eleştirisini özetleyen en sistematik kitabıdır.

eğer "âşık olursam/aşka düşersem" (buradaki "düşme" sözcüğü hayatın gidişatındaki düzensizliğe işaret eder), bir düşüncenin göze uyku sokmayan gazabına yakalanırsam, ya da bir radikal siyasi bağlılığın bütün dolaysız çıkar ilkelerine ters düştüğü ortaya çıkarsa - o zaman hayatı, toplumsallaşmış bir insan-hayvan olarak sürdüğüm hayatı, kendisinden başka bir şeyle ölçmek zorunda kalırım. En çok da, mesele, yakalanmanın neşeli ya da heyecanlı netliğinin ötesinde, hayati düzensizlik yolunu izleyip, böylece bu asli düzensizliğe ikincil ve paradoksal bir düzen, tam da "etik tutarlılık" adını verdiğimiz bir düzen kazandırıp kazandıramayacağımı ve bunu nasıl yapacağımı bulma meselesi haline geldiği zaman.

Eğer Kötü varsa, onu İyi'den kalkarak kavramamız gerekir. İyi ve dolayısıyla hakikatler hesaba katılmadığında, geriye sadece hayatın acımasız masumiyeti, hem İyi'nin hem de Kötü'nün aşağısında olan masumiyeti kalır.

***Sonuç olarak -bu sav ne kadar tuhaf*** gelirse ***gelsin- Kötü'***nün, hakikatlerin olası bir boyutu olması kesinlikle şarttır. Bu noktada Platonun aşırı ucuz çözümü bizi tatmin edemez: Hakikatin basit yokluğu olarak Kötülük, İyi'nin bilinmeyişi olarak Kötü. Çünkü bilgisizlik fikrinin kendisini kavramak güçtür. Bir hakikat kimin için yoktur? Çıkarlarının peşine düşme işine gömülmüş insan-hayvan için hakikat falan yoktur, sadece toplumsallaşmasını sağlayan kanaatler vardır. Özneye, Ölümsüz'e gelince, o hakikatten yoksun olamaz, çünkü kendini sadık yörünge şeklinde verili olan hakikatten ve yalnızca bu hakikatten yola çıkarak kurar.

Yine de Kötü, çoklu-varlığın bir biçimi olarak tanımlanabiliyorsa, o zaman ***iyi'nin kendisinin (olası) sonucu*** olarak ortaya çıkıyor olmalıdır. Yani: Ancak hakikatler varolduğu için ve bu hakikatlerin özneleri olduğu ölçüde Kötü vardır.

Yahut: Kötü, eğer varsa, hakikatin gücünün zapt edilemeyen bir sonucudur.

Ama Kötü var mıdır?

## 6. Kötü'nün Varlığı Üstüne

Kötü'nün mutabakatla ya da önsel olarak tanınması fikrini bütünüyle reddettiğimize göre, önümüzde açık olan tek sağlam düşünce hattı, Kötü'yü kendi alanımızın içinden kalkarak, dolayısıyla bir hakikat-sürecinin olası boyutu olarak tanımlamaktır. Bu tanımdan çıkması beklenebilecek sonuçlar ile tarihsel ya da özel Kötülük'ün "bariz" örnekleri (kanaat sahiplerinin tanıdığı örnekler) arasındaki örtüşmeyi ancak o zaman inceleyebiliriz.

Ben yine de daha tümevanmsal bir şekilde ilerleyeceğim, ne de olsa bu kitabın amacı bu sorunların günümüzde aldığı boyutları kavramaktır.

"Etik" ideolojiyi savunanlar, Kötü'nün saptanmasının şakaya gelmeyecek bir mesele olduğunu gayet iyi bilirler; sonuçta bütün düşünce yapılan meselenin apaçık bir kanaat meselesi olarak kaldığı aksiyomuna dayalı olsa bile. Demek ki stratejileri, "ötekini tanımak" konusunda Levinas'ın izlediği stratejiyle aynıdır: Tezlerini radikalleştirirler. Nasıl Levinas Ötekine açılmanın orijinalliğini, sonuç olarak Bütünüyle-Öteki varsayımına bağlı hale getirirse, etik savunucuları da Kötü'nün mutabakatla saptanmasını bir *radikal* Kötülük varsayımına bağlı hale getirirler.

Radikal Kötü fikrinin kökleri en azından Kant'a kadar geri götürülebilse de, bu fikrin günümüzdeki versiyonu sistematik olarak tek bir "örnek" üzerine temellendirilir: Nazilerin Avrupa' daki Yahudileri imha edişleri. "Örnek" sözcüğünü hafifseyerek kullanmıyorum. Sıradan bir örnek gerçekten de tekrarlanabilecek ya da taklit edilebilecek bir şeydir. Nazilerin yaptığı katliamı radikal Kötü'ye örnek vermek ise, taklit ya da tekrar edilmesi ne pahasına olursa olsun engellenmesi gereken şeye işaret eder, daha doğrusu tekrar etmemesi bütün durumları yargılarken kullanılacak bir norm oluşturan şeye. Suçun "ömekselliği", negatif ömekselliği buradan gelir. Ama örneğin normatif işlevi bakidir: Nazilerin Yahudileri imha edişi, zamanımız için, saf haliyle Kötü'nün

benzersiz, rakipsiz -ve bu anlamda aşkın ya da dile getirilemez- ölçüsünü sunduğu için radikal Kötülük'tür. Ĺevinas'm Tannsı başkalığı değerlendirmek konusunda neyse (Öteki'nin kıyaslanmaz ölçüsü olarak Bütünüyle Öteki), bu katliam da tarihsel durumların değerlendirilmesi konusunda odur (Kötü'nün kıyaslanmaz ölçüsü olarak Bütünüyle Kötü).

Sonuç olarak, bu imhanın ve Nazilerin hem düşünülemez, dile getirilemez, öncesi ya da sonrası tasarlanamaz olduklan ilan edilir -çünkü bunlar Kötü'nün mutlak biçimini tanımlarlar- hem de ne zaman kanaatler arasında bir Kötü'nün farkında olma efekti yaratılmak istense sürekli bunlara başvurulur, bunlarla kıyaslama yapılır - çünkü genel olarak Kötülük'e sadece tarihsel bir radikal Kötülük durumunda ulaşılabilir. Mesela, daha 1956'da bile, Mısır'ın İngiliz ve Fransızlarca işgalini haklı çıkarmak için, bazı Batılı siyasi liderler ve basın "Nâsır Hitler'dir" formülünü kullanmakta bir saniye bile tereddüt etmemişlerdir. Yakın tarihlerde, (Irak'ta) Saddam Hüseyin ve (Sırbistan'da) Slobodan Miloseviç karşısında da aynı şeyin yapıldığını gördük. Ama aynı zamanda, Yahudilerin imha edilmelerinin ve Nazilerin bir eşinin daha olmadığı ve onları başka bir şeyle karşılaştırmanın bizatihi bir kirlenme olduğu da sürekli hatırlatılır.

Aslında, bu paradoks radikal Kötü'nün kendisine (ve esasen, bir gerçeklik ya da kavramın her ***"mise en transcendence"***ma, aşkınlığa geçişine) ait bir paradokstur. Ölçünün kendisi ölçülemez olmalı, ama aynı zamanda sürekli olarak da ölçülmelidir. İmha aslında hem (kendisi bütün ölçülerin ötesinde olduğu için) zamanımızın yapmaya muktedir olduğu her türlü Kötülüğü ölçen şey, hem de Kötülüğün bariz kesinliği açısından yargılanması gerektiğini söylediğimiz her şeyi onunla kıyaslamamız (dolayısıyla durmaksızın ona göre ölçmemiz) gereken şeydir. Bu suç, nihai olumsuz örnek olarak taklit edilemez, ama her suç onun taklididir.

Kötülük sorununu kanaatler alanında kurulan mutabakatla verilecek bir yargıya (demek ki, önceden bir radikal Kötü varsayımıyla yapılandırılmak zorunda olan bir yargıya) tabi kılmak is-

tememizin bizi mahkûm ettiği bu döngüden çıkmak için, radikal Kötülük, ölçüsüz ölçü temasını terk etmemiz gerektiği açıktır. Tıpkı Bütünüyle Öteki teması gibi, bu da dine ait bir temadır.

Avrupalı Yahudilerin imha edilişinin iğrenç bir devlet suçu olduğunu söylemeye bile gerek yok elbette; bu öylesine korkunç bir olaydır ki neresinden bakarsak bakalım, -iğrenç bir laf kalabalığına gönül indirmediğimiz takdirde- hiçbir suretle sakin sakin ("Hegelci bir edayla") Tarihsel sürecin geçici zorunlulukları arasında sınıflandınlamayacak olan bir Kötülük'le karşı karşıya olduğumuzu biliriz.

Bu imhanın tekilliğini de kayıtsız şartsız kabul ediyorum. O karaktersiz "totalitarizm" kavramı, Nazizm ve Stalinizm siyasetlerini, Avrupalı Yahudilerin imha edilmesi ile Sibirya'daki katliamları tek bir grup altında toplamak için uydurulmuştu. Bu alaşım düşüncemizi, hatta Kötülük hakkındaki düşüncemizi hiçbir şekilde netleştirmez. Yahudilerin imha edilmesinin indirgenmezliğini kabul etmemiz gerekir (tıpkı Stalinist Parti-devletin indirgenmezliğini kabul etmemiz gerektiği gibi).

Ama o zaman bütün mesele bu tekilliği konumlandırmaktır. Temelde, insan hakları ideolojisini savunanlar, saf kanaat hedeflerine uygun olarak, bunu doğrudan doğruya Kötü'de konumlandırmaya çalışırlar. Kötühün dini bir edayla mutlaklaştırılmasına yönelik bu girişimin tutarsız olduğunu gördük. Üstelik, düşüncenin karşısına geçilmez bir "smır" çıkaran her şey gibi, çok da tehlikelidir. Zira taklit-edilemezin gerçekliği sürekli taklittir ve her yerde Hitler'ler görmekle onun ölmüş olduğunu ve gözlerimizin önünde olup bitenin yeni Kötü tekilliklerinin yaratılması olduğunu unutmuş oluruz.

Aslında, Yahudilerin imha edilişinin tekilliğini düşünmek demek, her şeyden önce, siyasi bir düzen olarak Nazizmin tekilliğini düşünmek demektir. Bütün sorun budur. Hitler devasa bir askeri harekâtla bu imhayı gerçekleştirebilmişti, çünkü iktidarı eline geçirmişti, hem de başvurduğu kategoriler arasında "Yahudi" terimi de olan bir siyaset adına.

Etik ideolojinin savunucuları söz konusu imhanın tekilliğini doğrudan doğruya Kötülük'e konumlandırmaya o kadar kararlıdırlar ki Nazizmin siyasi bir düzen olduğunu genelde kategorik olarak inkâr ederler. Ama bu hem zayıf hem de korkakça bir duruştur. Zayıftır, çünkü söz konusu imhayı mümkün kılmış olan şey, Nazizmin siyasi bir düzenlenişin parçası olarak Yahudi sözcüğünü içinde barındıran "kitlesel" bir öznellik olarak kurulmasıdır. Korkakçadır, çünkü organik kategorileri ve öznel talimatlan canice olan siyasi düzenlerin mümkün olduğunu tasavvur etmeyi reddedersek siyaset üzerine sağlıklı düşünmek imkânsızlaşır. "İnsan haklan demokrasisi" yanlıları -Hannah Arendt'ten yola çıkarak- siyaseti bir "birlikte olma" aşaması olarak tanımlamaktan hoşlanırlar. Aslına bakılırsa tam da bu tanım yüzünden Nazizmin siyasi özünü kavramayı başaramazlar. Bu tanım bir peri masalından ibarettir; çünkü birlikte olma, öncelikle ilgili topluluğu (***ensemble)*** tanımlamalıdır ve bütün mesele de bundan ibarettir. Almanların birlikte olmasını kimse Hitler kadar arzulamadı. Nazilerin "Yahudi" kategorisi, içeriden gözetlenebilecek bir dışarı inşa etme (keyfi ama talimat mahiyetinde bir yapıdır bu) yoluyla Alman içselliğini, bir birlikte olma mekânını adlandırmaya hizmet ediyordu - tıpkı "bütün Fransızların birlikte olmasinın kesinliğinin, "yasadışı göçmen" kategorisine girenlere burada ve şimdi eziyet etmemizi öngerektirmesi gibi.

Nazi siyasetinin tekilliklerinden biri de, fethedici bir ***öznellik*** yüklenecek [bir] tarihsel topluluğu beyan etmesidir. Öznel zaferini garanti altına alan ve Yahudilerin imhasını gündeme getiren de bu beyan olmuştur.

Böylece, siyaset ile Kötülük arasındaki bağın tam da hem topluluğun (***ensemble***) -topluluklar tematiğinin- hem de birlikte olmanın -mutabakat tematiği, ortak normlar tematiğinin- ele alınma tarzının ürünü olduğunu söylemeye hak kazanırız.

Ama önemli olan, Kötülük'ün tekilliğinin, son tahlilde, bir siyasi düzenin tekilliğinden türüyor olmasıdır.

Bu da bizi Kötü'nün doğrudan doğruya İyi'ye olmasa da, en

azından onun üzerinde hak iddia eden süreçlere tabi kılınmasına geri götürür. Nazi siyaseti bir hakikat-süreci değildi, ama ancak böyle temsil edilebildiği sürece Alman durumunu "yakaladı". Demek ki radikal yerine aşırı demeyi tercih edeceğim bu Kötülük örneğinde bile, onun "öznel" varlığının anlaşılabilirliği sorunu, onun korkunç şekilde icra edilişine adeta bir görevi yerine getirircesine katılabilmiş olan "birileri" sorunu, siyasi hakikat sürecinin içsel boyutlarıyla bağlantılı olarak ele alınmalıdır.

En yoğun öznel ıstırapların -"birini incitme"nin neleri içerdiğini gerçekten aydınlatan ve çoğunlukla intihara ya da cinayete yol açan ıstırapların- ufkunun bir aşk sürecinin varlığı olduğuna da işaret edebilirdim.

Şu genel ilkeleri koyutluyorum:

• Kötü vardır;

• Kötü'nün, insan-hayvanın, varlığında sebat etmek için, çıkarlarının peşine düşmek için başvurduğu şiddetten -İyi ile Kötü'nün ***aşağısında*** olan şiddetten- ayırt edilmesi gerekir;

• Yine de radikal bir Kötü yoktur, aksi takdirde böyle bir ayrım yapılabilirdi;

• Kötü, onu ancak İyi'nin perspektifinden, yani "biri"nin bir hakikat-süreci tarafından yakalanması perspektifinden kavradığımız takdirde sıradan yırtıcılıktan ayrı bir şey olarak görülebilir;

• Sonuç olarak, Kötü insan-hayvana değil, özneye ait bir kategoridir;

• Ancak insan zaten olduğu Ölümsüz haline gelmeye muktedir olduğu sürece Kötü vardır;

• Hakikatler etiği -bir sadakate sadakatin tutarlılık ilkesi ya da "Devam et!" düsturu olarak- her tekil hakikatin mümkün kıldığı Kötü'yü savuşturmaya çalışan şeydir.

Bu önermeleri, hakikatlerin genel biçimi hakkında bildiklerimizle tutarlı hale getirebilmek için birbirine bağlamamız gerekiyor şimdi.

### C. Olaya, Sadakate ve Hakikate Dönüş

Bir hakikat-sürecinin Uç önemli boyutunun şunlar olduğunu hatırlayalım:

- durumdan, kanaatlerden, kurumlaşmış bilgilerden "başka bir şey" ortaya çıkaran ***olay,*** olay, ortaya çıkar çıkmaz kaybolan tehlikeli, öngörülemeyen bir eklentidir;
- sürecin adı olan ***sadakat,*** durumun, bizatihi olayın buyruğuyla sürekli araştırılmasına karşılık gelir; içkin ve sürekli bir kopuştur;
- ***hakikat,*** yani sadakatin adım adım inşa ettiği, duruma içsel çokluk; sadakatin bir araya toplayıp ürettiği şey.

Sürecin bu üç boyutunun birkaç temel "ontolojik" özelliği vardır.

1. Olay hem ***konumlanmıştır*** -şu ya da bu durumun olayıdır-, hem de ***eklenti niteliğindedir,*** yani durumun bütün kurallarından kesinlikle kopmuştur, onlarla hiçbir ilişkisi yoktur. Sözgelimi, Haydn'la birlikte (ya da Haydn denen bu "biri"nin adı altında) klasik üslubun ortaya çıkması, sadece müziksel durumu ilgilendirir, başka bir durumu değil; o sıralarda barok üslubun hâkimiyeti altında olan bir durumdur bu. Bu durum için bir olaydır. Ama bir başka anlamda, bu olayın müziksel düzenlenişler açısından olanak tanıdığı şey, barok üslubun elde ettiği doluluktan bakılarak anlaşılamazdı; gerçekten ***başka bir şey*** söz konusuydu.

O zaman olay ile "onun için" olay olduğu şey arasındaki bağlantıyı neyin kurduğunu sorabilirsiniz. Bu bağlantı eski durumun boşluğudur. Bu ne demektir? Her durumun bağrında, varlığının temeli sıfatıyla "konumlanmış" bir boşluk vardır demektir; söz konusu durumun doluluğu (yani değişmez çoklukları) bu boşluğun etrafında düzenlenir. Nitekim virtüözlüğe doymuş halindeki barok üslubun bağrında sahici bir müziksel mimarinin olmayışı-

mn yarattığı boşluk yatıyordu (ve kimse bu tayin edici boşluğun farkında değildi). Haydn-olayı bu boşluğun bir tür müziksel "adlandırılışı" olarak ortaya çıkar. Çünkü olayı meydana getiren şey, yepyeni bir mimari ve tematik ilkeden, az sayıda dönüştürülebilir birim temelinde yeni bir müziksel yazım geliştirme tarzından başka bir şey değildir; barok üslubun içinde bakıldığında işte tam da bunun fark edilmesi mümkün olamazdı (ona dair hiçbir bilgi olamazdı).

Bir durum içinde dolaşan bilgilerden oluştuğuna göre, olayın, durumun bilinmeyenine ad verdiği için boşluğu adlandırdığını söyleyebiliriz.

İyi bilinen bir örneği ele alacak olursak: Marx siyasi düşünce için bir olaydır çünkü "proletarya" adıyla, ilk burjuva toplumlarmın merkezindeki boşluğu adlandırır. Çünkü proletarya, -bütünüyle mülksüz olduğu ve siyaset sahnesinde mevcut olmadığı için- sermaye sahibi olanların halinden memnun doluluğunun etrafında düzenlendiği şeydir.

Özetlersek: Bir olayın temel ontolojik özelliği, kendisi için olay olduğu şeyin konumlanmış boşluğunu kaydetmek, adlandırmaktır.

2. Sadakat konusunda nelerin söz konusu olduğunu önceden açıklamıştım. Asıl mesele, sadakatin hiçbir zaman kaçınılmaz ya da zorunlu olmamasıdır. Sadakatin, ona katılan "biri"nin üzerinden takındığı çıkar-gözetmeyen-çıkar tavrının, sırf benliğin kurgusal temsilinin parçası olarak bile olsa, düpedüz çıkar sayılıp sayılamayacağı, hakkında karar-verilemez bir şey olarak kalır. Dolayısıyla, sebatın tek ilkesi çıkar ilkesi olduğuna göre, "biri"nin bir sadakatteki sebatı -bir hayvan-insanın özne-oluşunun sürdürülmesi- belirsiz kalır. Bu belirsizlik yüzünden bir hakikatler etiğine yer açıldığını biliyoruz.

3. Nihayet, sonuç olarak ortaya çıkan hakikate gelirsek, her şeyden önce bu hakikatin gücünü vurgulamamız gerekir. Bu te-

madan daha önce, Platon'un mahkûmunun mağarasına "dönüşü'yle, yani bir hakikatin bilgilere dönüşüyle bağlantılı olarak bahsetmiştim. Bir hakikat bilgilerde bir "delik" açar, onlarla ayrı cinstendir, ama aynı zamanda yeni bilgilerin bilinen tek kaynağıdır. Hakikatin bilgileri ***zorladığını*** söyleyeceğiz.[2] ***Zorlamak*** fiili, hakikatin gücü kopuş gücü olduğu için, durumun dolaysızlığına yerleşik ve dolaşımda olan bilgileri ihlal ederek döndüğüne ya da kanaatlerin, iletişimlerin ve sosyalliğin anlamlarını aldıkları o taşınabilir ansiklopediyi bu ihlal sayesinde yeniden işlediğine işaret eder. Bir hakikat iletilebilir değilse bile, kendisinden belli bir mesafede, iletişim biçimlerine ve göndergelerine güçlü bir biçimde yeni şekiller verildiğini ima eder. Bu, söz konusu dönüşümlerin hakikati "ifade ettikleri" ya da kanaatler arasındaki "ilerleme"ye işaret ettikleri demek değildir. Örneğin, klasik üslubun büyük adları etrafında hızla kapsamlı bir müziksel bilgi birikimi sağlanmıştır ki bu bilgi daha önce formüle edilemezdi. Burada bir "ilerleme" söz konusu değildir, çünkü klasik akademizm ya da Mozart kültü kendisinden öncekilerden hiçbir surette üstün değildir. Ama bilgilerin zorlanmasına, iletişim kodlarının (ya da insan-hayvanların "müzik" üzerine alışverişte bulundukları kanaatlerin)

2. *Zorlama* hakikat ile bilgi "arasında" olan şeydir; ama ancak bir hakikat "zorlar", "zorlama bilgiyle doğrulanabilen bir ilişkidir" *(Varlık ve Olay*, s. 441). Badiou, *Varlık ve Olay* m epey teknik sayfalarında, "zorlama"nın, bir hakikatin olumlanması tarafından dayatılan bir süreç; bir durumdaki bilgi düzeninin, eskiden "tanmamayacak" olan bu olumlamanın duruma *ait* hale getirilecek şekilde dönüştürüldüğü süreç olduğunu açıklar. Zira "bir hakikat" ayakta kaldığı takdirde "durumu, kendisini öyle bir şekilde yeniden düzenlemeye zorlayacaktır ki başlangıçta sadece anonim bir kısım [yani bir kümenin alt-kümesi] sayılan bu hakikat en sonunda bir terim [yani bir kümenin elemanı] olarak ve duruma içsel olarak kabul edilecektir" (*a.g.e.*, s. 377). Daha doğrusu: Durumun bir teriminin (yani bir olayın) "özne-dilinin bir önermesini zorlaması [zorla ortaya çıkarması ~ç.n.] şu demektir; Bu önermenin gelecek durum içindeki doğrulanabiirliği, bu terimin türsel usulün ürünü olan ayırt edilemez kısma [yani alt-kümeye] ait oluşuna denktir" *(a.g.e.,* s. 441: Olayın kendisinin -yani önermeyi zorlayan terimin- duruma ait olup olmadığı ise asla bilgi tarafından doğrulanamaz. Bu önermenin pozitif "bağıntı"sı, olay-sonrası dönüştürülmüş durum içinde doğrulanabilir, bilinebilir olacaktır.

genellikle kapsamlı bir biçimde dönüştürülmesine karşılık gelir. Bu dönüşmüş kanaatler elbette geçicidir, oysa hakikatlerin kendileri, yani klasik üslubun büyük yaratımları, sonsuza kadar ayakta kalacaktır.

Keza, en hayret verici matematiksel buluşların nihai kaderi okul kitaplarında boy göstermek, hatta ***Grandes Ecoles'ü***n[3] giriş sınavları yoluyla "yönetici elit"imizin seçimine yardımcı olmaktır. Burada matematiksel hakikatlerin ürettiği sonsuzluğun kendisi söz konusu değildir, ama sosyalliğin düzenlenmesi için talep edilen bilgileri onlar ***zorlamışlardır***; hakikatler insan-hayvanın çıkarlarına işte bu şekilde geri döner.

Kötü düşüncesi, hakikat sürecinin bu üç boyutuna -bir olayın bir durumun ***boşluğunu*** açığa çıkarması; ***sadakatin*** belirsizliği; ve bilgilerin bir hakikat tarafından ***zorlanması-*** bağlıdır.

Çünkü Kötü'nün üç adı vardır:

• Bir olayın eski durumun boşluğunu değil doluluğunu açığa çıkardığına inanmak, ***taklit*** ya da ***terör*** anlamında Kötü'dür.

• Bir sadakate yaraşır biçimde yaşamayı başaramamak, ***iha-***

Ilk kez Paul Cohen'in 1960'lann başlarında (bazı bakımlardan bizatihi *Varlık ve Olay'*m "ardındaki" olay sayılabilecek bir çalışmasında) dile getirdiği daha matematiksel anlamıyla, "zorlama", türsel bir alt-kümenin ya da "uzantı"nm bir kümeye eklendiği ve sonra da o kümeye *ait* hale getirildiği süreçtir/işlemdir. "'Zorlama'daki canalıcı fikir, evrensel nicelleştiricinin [V: "her... için"], varlıksal nicelleştiriciye [3: "vardır"] tercih edilmesi olacaktır" (Paul Cohen, *Set Theory and the Continuant Hypothesis,* s. 112). Başka bir deyişle, zorlama yerleşik ve tayin edici bir tikellikten çok asgari ölçüde özgülleştirilmiş bir evrenselliğe ayrıcalık tanır. Bu işlemin matematiksel kanıtlanışı burada özetlenemeyecek kadar karmaşıktır (örneğin bkz. John P. Burgess, "Forcing", Barwise, y.h., *Handbook of Mathematical Logic* içinde, s. 403-53). *(P. Halhvard'ın notu.)*

3. Napolyon tarafından elit devlet görevlileri yetiştirme işini koordine etmek amacıyla kurulan çeşitli *Grandes Ecoles* -L'Ecole Normale Supérieure, L'Ecole Polytechnique, L'Ecole Nationale de l'Administration vs - Fransa'da bugün de hâlâ muazzam bir kültürel ve akademik prestije sahiptir. 1999 yılından beri, Badiou de eskiden kendi öğretmeni olan Louis Althusser'in mevkiinde, Ecole Normale Supérieure'de felsefe dersleri vermektedir. *(P. Hallward'in notu.)*

***net*** anlamında, kişinin olduğu Ölümsüz'e ihanet etmesi anlamında Kötü'dür.

- Bir hakikati bütünselci, totaliter güçle özdeşleştirmek, ***felaket*** anlamında Kötü'dür.

Terör, ihanet ve felaket, bir hakikatler etiğinin -insan haklarının iktidarsız ahlakının tersine- savuşturmaya çalıştığı şeylerdir; bunu gelişmekte olan bir hakikate dayanmanın tekilliği içinde gerçekleştirir. Ama göreceğimiz gibi, terör, ihanet ve felaket ancak hakikat-süreci yoluyla gerçek imkânlar haline gelmişlerdir. Ve ancak öncesinde bir İyi varsa bir Kötü olduğu kesindir.

## D. Bir Kötülük Teorisi Taslağı

### I. Taklit ve Terör

Her "yeniliğin" bir olay olmadığını görmüştük. Ayrıca olayın açığa çıkarıp adlandırdığı şeyin, olayın, onun için olay olduğu durumun merkezindeki boşluk olması da gerekir. Bu adlandırma sorunu temel önemdedir, ama burada adlandırma teorisinin tamamım aktarmam mümkün değil.[4] Ama olay, durumun başına gelen ve bir an parlayıp sönen bir tür eklenti olduğu için ortadan kaybolmak zorunda olduğuna göre, durumda ondan alıkonan ve sadakate kılavuzluk etme hizmeti gören şey, kaybolan olaya tekrar göndermede bulunan bir iz ya da bir ad gibi bir şey olmalıdır.

Naziler "Nasyonal Sosyalist devrim"den bahsederken, büyük modem siyasi olayların (1792 Devrimi ya da 1917'deki Bolşevik Devrimi) gündeme getirdiği -"devrim", "sosyalizm" gibi- adları ödünç alıyorlardı. Nazilerin bir dizi özelliği bu ödünç almayla bağlantılıdır ve onunla meşrulaştırılır: kitlesel toplantılardan bek-

4. Bkz. *Varlık ve Olay,* 20 ve 34. düşünceler. Bir yanda olayın adı teorisi, öte yanda özne-dili teorisi bütün kitabın merkezini oluşturur. Özellikle ikinci sorun epey çetrefildir.

lenen destek, devletin diktatörce üslubu, karar ***pathosu,*** İşçi yüceltimi vs.

Gelgelelim, böyle adlandırılan olay -bazı biçimsel açılardan adını ve özelliklerini ödünç aldığı olaylara benzese de ve onlar olmasa kendi önerilerini ifade edecek yerleşik bir siyasi dile sahip olmayacaksa da- doluluk ya da tözlülüğünü öne çıkaran bir söz dağarcığıyla ayırt edilir: Nasyonal Sosyalist devrim -der Naziler- belli bir topluluğu, Alman halkını gerçek yazgısına taşıyacaktır ki bu da evrensel hâkimiyet kurma yazgısıdır. Böylece olayın eski durumun boşluğunu değil, doluluğunu -tam da hiçbir tikel özellik (hiçbir tikel çokluk) tarafından desteklenmeyen şeyin evrenselliğini değil, bizatihi kendi toprağının, kanının ve ırkının özelliklerinde kök salmış olan bir topluluğun mutlak tikelliğini— yarattığı ve adlandırdığı varsayılır.

Bir hakikatin -herkes için varolabilen ve bunu sonsuza dek sürdürebilen tek şey olan bir hakikatin- kökeninde sahici bir olayın olmasını sağlayan şey, tam da, bir durumun tikelliğiyle sadece o durumun boşluğu üzerinden ilişki kurmasıdır. Boşluk, hiçliğin-çokluğu, ne kimseyi dışlar ne de kısıtlar. Varlığın mutlak tarafsızlığıdır - öyle ki bir olayın sonucunda doğan sadakat, tek bir durumdan içkin bir kopuş olmasına rağmen, yine de evrensel bir hitap alanına sahiptir.

Bunun tersine, Nazilerin 1933'te iktidarı ele geçirmelerinin yarattığı çarpıcı kopuş, biçimsel olarak bir olaydan ayırt edilemese de -Heidegger'i yanıltan şey tam da buydu[5]-, kendini bir "Alman" devrimi olarak tasarladığı ve sadece bir halkın sözde milli özüne sadık kaldığı için, fiilen sadece kendisinin "Alman" saydıklarına hitap eder. Bu yüzden de -olayın adlandırıldığı andan itibaren ve bu adlandırma ("devrim") ancak sahiden evrensel olaylar (örneğin 1892 ya da 1917 Devrimleri) göz önünde bulunduruldu-

5. Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, 1985. Bu (büyük ölçüde anekdotlara dayalı) kitapta, Heidegger'in nasıl olup da uzun süre boyunca bir taklide kurban düştüğünü görürüz. Heidegger, kendi düşüncesinin olayını desteklediğini zannetmişti.

ğunda işlemesine rağmen- herhangi bir hakikat üretmekten bütünüyle acizdir.

Bir durum içindeki radikal kopuş, gerçek hakikat-süreçlerinden ödünç alınmış adlarla, söz konusu durumun boşluğuna değil de "dolu" tikelliğine ya da sözde tözüne çağrıda bulunduğunda, karşımızda bir ***hakikat taklidi*** var demektir.

Burada "taklit" güçlü anlamıyla kavranmalıdır: Taklitte, bir hakikatin bütün biçimsel özellikleri iş başındadır. Sadece olayın, radikal bir kopuşun gücüne sebep olan evrensel adlandırılışı değil; aynı zamanda bir sadakat "yükümlülüğü" ve bir ***özne taklidine*** verilen değer de işbaşındadır. Söz konusu özne-taklidi, taklit-olayın ona değer verilmesini ve hâkimiyet kazanmasını garanti altına alacak şekilde tasarlandığı topluluk tözüne keyfi biçimde ait olmadıkları ilan edilen başkalarının/ötekilerin insani hayvanlığının üzerinde bir yerlere yerleştirilir - ama buradan hiçbir Ölümsüz çıkmaz.

Bir taklide sadakat, bir olaya sadakatin tersine, durumla arasındaki kopuşu, boşluğun evrenselliğiyle değil, soyut bir kümenin -"Almanlar" ya da "Ariler”- kapalı tikelliğiyle düzenler. Hiç durmadan bu kümeyi inşa etmekle uğraşır ve bunu yapmak için de elinde kümenin etrafını kuşatan her şeyi "boşaltmak”tan başka bir araç yoktur. Bir "olay-töz"e taklit sayesinde değer verme yoluyla "kovalanmış" olan boşluk, burada bu tözün varolabilmesi için başarılması gereken şey olarak, evrenselliğiyle birlikte geri döner. Yani "herkese" hitap eden şey (ki burada "herkes" zorunlu olarak Alman topluluğunun tözüne ait olmayan şeydir, zira bu töz bir "herkes" değil, daha çok "herkes" üzerinde tahakküm kuran bir "azmlık"tır) ölümdür ya da Alman tözünün hizmetinde kölelik etmek demek olan o uzatılmış ölüm biçimidir.

Dolayısıyla taklide sadakatin (ki bu sadakat Alman tözüne ait olan ”azınlık"tan sürekli fedakârlık ve bağlılık talep eder, çünkü aslında bir sadakat biçimine sahip değildir) içeriği, savaş ve katliamdır. Burada bunlar bir amaca hizmet eden araçlar değildirler: Bu tür bir bağlılığın gerçeğini oluştururlar.

Nazizm örneğinde, boşluk geri dönüşünü, özellikle tek bir ayrıcalıklı ad, "Yahudi" adı altında yapmıştır. Tabii başkaları da vardı: Çingeneler, akıl hastalan, eşcinseller, komünistler... Ama "Yahudi" adı adların adıydı, yok oluşları, "Nasyonal Sosyalist devrim" taklidinin yücelttiği sözde Alman özünün etrafında, tözü tanımlamaya yetecek bir boşluk yaratan insanları adlandırmaya hizmet ediyordu. Bu adın seçilmiş olması, şüphesiz evrenselcilikle, özellikle de devrimci evrenselcilikle -aslında zaten bu adm etrafındaki boşluk olan şeyle- yani ***hakikatlerin evrenselliğine ve sonsuzluğuna*** bağlı olan şeyle arasındaki bariz bağlantıyla ilişkilidir. Yine de, soykırımı örgütlemeye hizmet ettiği için, "Yahudi" adı Nazilerin siyasi bir yaratımıydı, önceden varolan bir göndergesi yoktu. Kimsenin Nazilerle aynı anlamı, taklidi ve taklide sadakati öngerektiren anlamı veremeyeceği bir "ad"dı - bir siyasi düzen olarak Nazizmin mutlak tekilliği de buradan gelir.

Ama bu bakımdan bile bu sürecin sahici bir hakikat-sürecine öykündüğünü görmek zorundayız. Sahici bir olaya her sadakat, kendi sebatının hasımlannı adlandırır. Bölünmelerden kaçınmaya çalışan mutabakata dayalı etiğin tersine, hakikatler etiği her zaman şu ya da bu ölçüde militandır, kavgacıdır. Zira kanaatler ve yerleşik bilgilerden ayrılığının somut tezahürü, onu kesintiye uğratmaya, bozmaya, insan-hayvanın dolaysız çıkarlanna geri dönmeye, özne olarak onaya çıkan Ölümsüz'ü aşağılamaya ve bastırmaya yönelik her türlü çabaya karşı verdiği mücadeledir. Hakikatler etiği bu çabalan tanımayı ve düşmanlan adlandırmayı gerektirir. "Nasyonal Sosyalist devrim" adlı taklit, bu tür adlandırmalan, özellikle de "Yahudi" adlandırmasını teşvik ediyordu. Ama taklidin hakiki olayı bozuşu, bu adlandırmalarda da devam eder. Çünkü hakiki bir öznel sadakatin düşmanı, tam da kapalı kümedir, durumun tözüdür, topluluktur. Hakikatin, onun izlediği tehlikeli yolun ve evrensel hitap alanının değerleri, bu atalet biçimlerinin tam karşısına yerleştirilmelidir.

Kana ve toprağa, ırka, âdetlere, topluluğa yapılan her başvuru doğrudan doğruya hakikatlerin hilafına işler ve hakikatler eti-

ğinde işte tam da bu kümeye düşman adı verilir. Oysa topluluğu, kanı, ırkı vs. yücelten taklide-bağlılık -sözgelimi, "Yahudi" adıyla- tam da hakikatlerin soyut evrenselliğini ve sonsuzluğunu, herkese hitap edişini düşman olarak adlandırır.

Üstelik, iki süreç, bu şekilde adlandırılmış olana taban tabana zıt şekillerde muamele ederler. Çünkü hakikatler etiğinde, bir hakikate ne kadar düşman olursa olsun, her "biri", zaten olduğu Ölümsüz haline gelmeye her zaman muktedir olarak sunulur. Demek ki onun her sadakati bozmak amacıyla başkalarıyla alışverişte bulunduğu yargı ve kanaatlere karşı savaşabiliriz, ama ***şahsına*** karşı savaşamayız - bu şahıs zaten mevcut koşullarda önemsizdir ve nasıl olsa her hakikat son tahlilde ona da hitap etmektedir. Oysa, bir taklide sadık kalanların taklidin sözde tözünün etrafını kuşatma uğraşında yararlandığı boşluk, bizzat tene nüfuz ederek açılan gerçek bir boşluk olmak zorundadır. Bu da bir Ölümsüz'ün öznel zuhur edişi sayılamayacağı için, taklide sadakat -hakikatlerin bu irkiltici taklidi- düşman olarak adlandırdıkları hakkında onların insan-hayvanlar olarak sürdürdükleri tikel varoluş dışında hiçbir şey düşünmez. Nitekim boşluğun geri dönüşüne katlanmak zorunda kalacak olan da bu varoluştur. Bu yüzden taklide-sadakatin yerine getirilmesi, zorunlu olarak, terör uygulamakla olur. Burada terörden, Jakoben Halk Güvenliği Komitesi'nin Ölümsüzleri'nin (evrenselleştirilebilir bir çift olarak) Erdem kavramına bağladıkları siyasi Terör kavramını değil, herkesin düpedüz ölüm-için-varlığına indirgenmesini anlamak gerekir. Bu şekilde kavranan Terör aslında, tözün varolabilmesini sağlamak için, ***hiçbir şeyin*** olmaması gerektiği koyutlamasında bulunur.

Nazizm örneği üzerinde, hakikatler etiğinin karşı çıktığı ("radikal Kötü"ye dayalı) "etik" düzenlenişe önemli ölçüde dahil olduğu için bu kadar çok durdum. Burada mesele, bir siyasi sadakat yaratan bir olay-taklidi meselesidir. Böyle bir taklit, ancak sahiden olaysal olan (dolayısıyla evrensel bir hitap alanı olan) siyasi devrimlerin başarısı sayesinde mümkün olmuştur. Ama başka

her türden hakikat-süreçleriyle bağlantılı taklitler de vardır. Okur bunları da belirtmemizi faydalı bulabilir. Örneğin, bazı cinsel tutkuların aşk olayının taklitleri olduğunu görebiliriz. Yukarıda söylediklerimiz hatırlanırsa, beraberlerinde terör ve şiddet getireceklerine şüphe yoktur. Keza, kaba saba karanlıkçı vaazlar da kendilerini bilimin taklitleri olarak sunar ve bariz biçimde zararlı sonuçlar doğururlar. Bu örnekler çoğaltılabilir. Ama her örnekte, bu şiddetli zararları anlayabilmemiz için, taklitlerini manipule ettikleri hakikat-süreci ile bağlantılı olarak kavramamız gerekir.

Özetle ilk Kötü tanımımız şudur: Kötü, bir hakikatin taklit edilmesi sürecidir. Ve esasen, kendi uydurduğu bir ad altında, terörünü herkese yöneltir.

## II. İhanet

Bu noktayı açıklamaya 4. Bölüm'de başlamıştım. Bir insan-hayvan, çıkar-gözetmeyen-çıkar ile bayağı çıkarı kendi bütünlüğüne dair makul bir kurgu içinde birleştirmeyi beceremez hale geldiğinde, bu insan-hayvanın kendi özne-oluşuna hayat veren çıkar-gözetmeyen-çıkarın bayağı çıkara baskın çıkıp çıkmadığına kesinlikle karar verilemeyeceğini gördük.

Burada kriz anları diyebileceğimiz şeyle karşı karşıyayız. Bir hakikat-süreci -"kendi içinde"- krizden etkilenmez. Bir olayla başlayan hakikat-süreci ilkesel olarak sonsuza kadar gider. Krize girebilecek olan şey, bu sürecin teşvikiyle özne oluşumuna giren "biri" ya da "birileri"dir. Bir âşığın karşılaştığı kriz anlarına, bir araştırmacının cesaretinin kırılmasına, bir militanın gevşemesine, bir sanatçının kısırlığına herkes aşinadır. Ya da birinin bir matematiksel kanıtı anlamayı bir türlü başaramayışına, güzelliği bulanık bir biçimde sezilen bir şiirin aşılmaz karanlıklığına vb. de.

Bu tür deneyimlerin nereden kaynaklandığını açıklamıştım: Çıkarın taleplerinin baskısıyla -ya da, tam tersine, bir sadakatin öznece sürdürülmesi sırasında ortaya çıkan yeni zorlu talepler yüzünden- kendime ilişkin bir imge olarak, sıradan çıkarlarım ile

çıkar-gözetmeyen-çıkann, insan-hayvan ile öznenin, ölümlü ile ölümsüzün birbirine karışmasını önlemek için kullandığım kurgu çöker. Ve bu noktada, bu hakikatin etiğinin önerdiği "Devam et!" düsturu ile salt bir ölümlü oluşumun "varlıkta sebat" mantığı arasında saf bir seçimle karşı karşıya kalırım.

Bir sadakat krizi her zaman, bir imgenin çökmesinin ardından, tutarlılığın (ve dolayısıyla etiğin) tek düsturu olan "Devam et!" düsturunu sınayan şeydir. Yolunu kaybettiğin zaman bile, kendini artık sürece "yakalanmış" hissetmediğinde, olayın kendisi bulanıklaştığında, adı kaybolduğunda ya da bir taklidi olmasa da bir hatayı adlandırırmış gibi göründüğünde bile devam et.

Çünkü taklitlerin iyi bilinen varlığı, krizlerin billurlaşmasında güçlü bir etkendir. Kanaat bana der ki (dolayısıyla ben kendime derim ki, zira hiçbir zaman kanaatlerin dışında sayılmam) sadakatim pekâlâ da kendime uyguladığım bir terör olabilir; bağlı olduğum sadakat şu ya da bu belgeli Kötülük'e fazla -çok fazla- benzemektedir. Bu Kötülük'ün (taklit olarak) sahip olduğu biçimsel özellikler tam da bir hakikatin özellikleri olduğu için bu her zaman mümkündür.

İşte o zaman bir hakikate ***ihanet etme*** ayartısına maruz kalırım. Bir hakikatten basitçe "vazgeçilemez" maalesef. Kendimdeki Ölümsüz'ü inkâr etmek, bir terk edişten, bir bırakıştan çok farklı bir şeydir: Her zaman kendimi söz konusu Ölümsüz'ün ***asla varolmadığına*** ikna etmem ve kanaatin -çıkarlara hizmet ederken, tek amacı tam da bu inkârı oluşturmak olan kanaatin- bu konudaki görüşünü benimsemem gerekir. Çünkü Ölümsüz, eğer varlığını fark edersem, beni devam etmeye çağırır; onu ortaya çıkaran hakikatlerin sonsuz gücüne sahiptir. Sonuç olarak, kendimdeki özne-oluşa ihanet etmem, öznesini "biri" olarak kendimin (belki başkalarının da eşlik etmesiyle) oluşturduğu hakikatin düşmanı olmam gerekir.

Bu, eski devrimcilerin neden eskiden yanlışlıklar ve delilik içinde kaybolmuş olduklarım beyan etmek zorunda kaldıklarını, eski bir âşığın neden o kadım sevmiş olduğunu artık anlayama-

masını, yorgun bir bilim adamının neden kendi biliminin gelişimini yanlış anlamaya başladığını ya da bürokratik rutinler yüzünden yanlış yönlere sevk ettiğini açıklar. Hakikat süreci içkin bir kopuş olduğu için, onu ancak sizi yakalamış olan bu kopuştan koparak "terk" edebilirsiniz (yani, Lacan'ın o sağlam tabiriyle "ikbal peşinde koşma"ya başlayabilirsiniz). Süreklilik, bu kopuştan kopuşun motifidir. Durumun sürekliliği ve kanaatlerin sürekliliği: "Siyaset" veya "aşk" gibi adlar altında daha önce sürmekte olan her şey en iyi olasılıkla bir yanılsamadan, en kötü olasılıkla da bir taklitten ibarettir.

Bir hakikat etiğinin, o karar-verilemez kriz noktasında uğradığı yenilgi, işte bu şekilde, kendini ihanet olarak sunar.

Ve bu geri dönüşü olmayan bir Kötülük'tür; ihanet, taklitten sonra, bir hakikatin mümkün kıldığı Kötülük'ün ikinci adıdır.

.

## III. Adlandırılamayan

Bir hakikatin iletişim kodlarını dönüştürdüğünü ve kanaatler rejimini değiştirdiğini söylemiştim - bunlar hakikatin "geri dönüşü"nün sonuçlarıdır. Ama bu söz konusu kanaatlerin "doğru" (ya da yanlış) oldukları anlamına gelmez. Kanaatler doğruluğa/hakikate muktedir değildirler ve bir hakikat, sonsuz çoklu-varlığı içinde, kanaatlere kayıtsız kalır. Ama kanaatler ¿»aj/ralaşırlar. Demektir ki eskiden bariz görülen yargılar artık savunulamaz, başka yargılar gerekmektedir, iletişim araçları değişir vs.

Kanaatlerin bu şekilde yeniden düzenlenişine, hakikatlerin ***gücü*** adını vermiştim.

Şimdi kendimize sormamız gereken soru şudur: Bir hakikatin gücü, sadakat yolunu izlediği durumun içinde, bütüncül olma potansiyeline sahip midir?

Bir hakikatin bütüncül gücü varsayımı tam olarak neleri içerir? Bunu anlamak için, ontolojik aksiyomlarımızı hatırlamamız gerekir: (nesnel) bir durum, özellikle de (öznel) bir hakikatin "iş başında" olduğu bir durum, hiçbir zaman, sonsuz sayıda eleman-

dan/unsurdan (ki bunlar da çokluklardır) oluşan bir çokluktan başka bir şey değildir. O halde, bir kanaatin genel biçimi nedir? Bir kanaat, nesnel durumun şu ya da bu unsuruna uygulanan bir yargıdır - "bugün hava rüzgârlı"; "Sana diyorum: Bütün siyasetçiler yozlaşmış" vs. Bir durumun unsurlarım -bu duruma ait olan her şeyi- "tartışabilmek" için, bunların ***şu*** ya da bu şekilde adlandırılmaları gerekir. "Adlandırmak", insan denen hayvanların bu unsurlar hakkında iletişim kurabilecek, bunların varlıklarını toplumsallaştıracak ve bunları kendi çıkarlarına göre düzenleyecek bir konumda olmalarını içerir.

Durumu oluşturan unsurlan adlandırma ve böylece onlar hakkında kanaat alışverişinde bulunmakla ilgili pragmatik olasılığa "durumun dili" diyelim.

Aynı şekilde her hakikat durumun unsurları ile ilgilidir, çünkü hakikat süreci bu unsurların olay perspektifinden incelenmesinden başka bir şey değildir. Bu anlamda, hakikat süreci bu unsurları saptar; bir hakikat öznesinin oluşumuna giren "biri", "biri" olma sıfatıyla başka herkes nasıl kullanıyorsa öyle kullandığı durumun dili sayesinde bu saptamaya kesinlikle katkıda bulunacaktır. Bu bakış açısından, hakikat süreci nasıl durumun bütün bilgilerinin içinden geçiyorsa, durumun dili içinden de geçer.

Ama bir durumun bir hakikate göre incelenmesi, kanaatler açısından yapılan pragmatik değerlendirmeden bütünüyle farklı bir şeydir. Mesele, bu unsuru insan-hayvanların çıkarlarına uydurma meselesi değildir, zaten kanaatler birbiriyle çeliştiği için çıkarlar farklıdır. Bu inceleme, "hakikatteki" bu unsuru içkin, olay-sonrası kopuşla bağlantılı olarak değerlendirmekle aynı kapıya çıkar. Bu değerlendirmenin kendisi çıkar-gözetmez; gerçek değerlendirme temelini sağlayan özneye, hakikat öznesine katılan "birileri'hin Ölümsüzleşmeleriyle uyumlu bir biçimde söz konusu unsura bir tür sonsuz yüklemeye çalışır.

Buradan şu canalıcı sonuç çıkar: Sonuçta, bir hakikat, durumdaki unsurların ***adlarım değiştirir.*** Bu da, hakikatin kendisinin unsurları adlandırma tarzının, kalkış noktası (olay, sadakat)

bakımından olduğu kadar varış noktası (sonsuz bir hakikat) bakımından da pragmatik adlandırmadan başka bir şey olduğu anlamına gelir. Hakikat-süreci durumun dilinin içinden geçse dahi bu değişmez.

O halde, nesnel durumun kanaat iletişimini sağlayan dilinin yanı sıra, bir hakikatin kaydedilmesini sağlayan bir özne-dili (öznel durumun dili) de olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Aslında, bu apaçık bir şeydir. Bilimin matematiksel dili, hiçbir şekilde kanaatlerin dili değildir ve bu durum bilim hakkındaki kanaatler için de geçerlidir. Bir aşk ilanının dili sahiden de çok sıradan olabilir (mesela, "Seni seviyorum"), ama yine de durum içindeki ***gücü***, bu aynı sözcüklerin normal kullanımlarından bütünüyle ayrıdır. Bir şiirin dili bir gazetecinin dili değildir. Ve siyasetin dili öylesine kendine özgüdür ki kanaatin kulağına jargon gibi gelir.

Önemli olan, kanaatleri hedef alan bir hakikatin gücünün pragmatik adlandırmaları (nesnel durumun dilini), özne-diliyle temas ettiğinde yumuşayıp şekil değiştirmeye zorlamasıdır. Bir hakikatin etkisiyle yerleşik iletişim kodlarını değiştiren tek şey budur.

Bir hakikatin ***bütüncül*** gücünün nasıl bir şey olduğunu artık tanımlayabiliriz: Bu güç, nesnel durumun ***bütün*** unsurlarını hakikat-süreci perspektifinden adlandırma ve değerlendirme yeteneğine karşılık gelir. Katı ve dogmatik (ya da "körleşmiş") olan özne-dili kendi aksiyomlarına dayanarak, gerçeğin bütününü adlandırma ve böylece dünyayı değiştirme gücüne sahip olduğunu iddia edecektir.

Elbette durumun dilinin güçleri de kısıtlanmış değildir: Her unsur verili bir çıkarın perspektifinden adlandırılabilir ve insan-hayvanlar arasındaki iletişim içinde yargılanabilir. Ama bu dil her halükârda tutarsız olduğu ve pragmatik kanaat alışverişine adanmış olduğu için, bütünselleştirici yönelimi çok önemli değildir.

Bunun tersine, bir hakikat-sürecinin sonucu olan özne-diline (militanın, araştırmacının, sanatçının, âşığın, vb. diline) geldiği-

mizde, bütüncül güç varsayımının çok farklı türden sonuçları vardır.

Bir kere, böylece, nesnel durumun bütününün bir öznel hakikatin tikel ***tutarlılığı*** açısından düzenlenebileceğini varsaymış oluruz.

Sonra da kanaatleri ortadan kaldırmanın mümkün olduğunu varsayarız. Çünkü özne-dili durumun diliyle aynı zemini işgal ediyorsa, hakikat her unsurla bağlantılı olarak telaffuz edilebiliyorsa, o zaman bir hakikatin gücü salt pragmatik ve iletişimsel anlamların çarpıtılması yoluyla değil, hakiki/doğru adlandırmanın mutlak otoritesi yoluyla tezahür edecektir. O zaman da bir hakikat, durumun dilinin basitçe bir özne-diliyle ikame edilmesine yol açacaktır. Yani: Ölümsüz, kendisini taşıyan insan-hayvanın topyekûn olumsuzlanması olarak ortaya çıkacaktır.

Nietzsche Hıristiyan nihilizmini infilak ettirerek ve Hayat'a o büyük Dionysoscu "evet" deyişi genelleştirerek "dünyanın tarihini ikiye bölme'yi önerdiğinde; ya da Çin Kültür Devrimi'nin bazı Kızıl Muhafızları, 1967'de, özçıkann bütünüyle bastırılması gerektiğini ilan ettiklerinde, gerçekten de her türlü çıkarın ortadan kalkmış olduğu ve kanaatlerin yerine Nietzsche ile Kızıl Muhafızların bağlı oldukları hakikatin geçtiği bir durum-vizyonundan ilham alırlar. On dokuzuncu yüzyılın büyük pozitivistleri de aynı şekilde bilimin önermelerinin her şey hakkındaki kanaat ve inançları ikame edeceğini hayal ediyorlardı. Alman Romantikleri mutlaklaştırılmış bir poetikanın bütünüyle sabitlediği bir evrene tapıyorlardı.

Ama Nietzsche delirdi. Kızıl Muhafızlar, muazzam hasarlar yarattıktan sonra, hapse atıldılar ya da kurşuna dizildiler veya kendi sadakatlerinin ihanetine uğradılar. Yüzyılımız pozitivist ilerleme fikirlerine mezar oldu. Ve zaten intihara meyilli olan Romantikler, "edebi mutlak"lannm "estetize edilmiş siyaset" şekline bürünmüş canavarlar doğurduğunu göreceklerdi.[6]

6. Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire,* 1978.

Çünkü aslında her hakikat, teşvik ettiği öznelerin oluşumu esnasında, "biri"nin korunmasını, hakikate yakalanmış insan-hayvanın her zaman iki yönlü faaliyette bulunmasını gerektirir. Etik "tutarlılık" bile, gördüğümüz gibi, kökü çıkarda yatan bir sebata, sadakatle, çıkar-gözetmeyen bir biçimde angaje olunmasından ibarettir - o yüzden de bir hakikatin bütüncül gücünü dayatmaya yönelik her girişim söz konusu hakikatin temelini harap eder.

Ölümsüz ancak ölümlü hayvan içinde ve onun sayesinde vardır. Hakikatler o müstesna nüfuzlarını ancak kanaatlerin oluşturduğu doku içinden geçerek sağlarlar. Hepimizin iletişim kurmaya ihtiyacı vardır, hepimizin kanaatlerini ifade etmesi gerekir. Özne-oluşa kendimizi biz açarız. Bizimkinden başka Tarih yoktur; gelecek olan hakiki bir dünya yoktur. Dünya, dünya gibidir ve doğru ile yanlışın aşağısında kalacaktır. İyi'nin tutarlılığına tutsak olabilecek bir dünya yoktur. Dünya İyi ile Kötü'nün aşağısındadır ve öyle kalacaktır.

İyi, ancak dünyayı iyi kılmaya heves etmediği sürece İyi'dir. Tek varlığı, tekil bir hakikatin konumlanmış belirişidir. Yani bir hakikatin gücünün aynı zamanda bir tür güçsüzlük olması gerekir.

Bir hakikatin gücünün her mutlaklaştırılması bir Kötülük örgütler. Bu Kötülük durumu ortadan kaldırmakla kalmaz (zira kanaatleri ortadan kaldırma istemi, temelde, insan-hayvanın hayvanlığını, yani varlığını ortadan kaldırma istemiyle aynıdır), adına hareket ettiği hakikat-sürecini de kesintiye uğratır, çünkü öznesinin oluşumu içinde, çıkarlar ikiliğini (çıkar-gözetmeyen-çıkar ile basbayağı çıkar) korumayı başaramaz.

Bu yüzden de bu Kötülük figürüne bir felaket, hakikatin gücünün mutlaklaştırılmasının sonucunda ortaya çıkan bir hakikat-felaketi diyeceğim.

Hakikatin bütüncül güce sahip olmamasının anlamı, son tah-

Bu iki yazar yıllarca Alman Romantizmi ile faşizmde siyasetin estetize edilişi arasındaki yakınlık üzerinde çalışmışlardır. Ayrıca bkz. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique,* 1987.

lilde, özne-dilinin, bir hakikat-sürecinin üretiminin, durumun bütün üyelerini adlandırma gücüne sahip olmadığıdır. Hakiki/doğru adlandırmaların ulaşamadığı ve sadece kanaate, durumun diline özgü kalabilen en az bir gerçek unsur, durum içinde varolan en az bir çokluk olmalıdır. Hakikatin zorlayamayacağı en azından bir nokta kalmalıdır.

Bu unsura bir hakikatin adlandırılamayanı diyeceğim.[7]

Adlandırılamayan, "kendi içinde" adlandırılamayan değildir: Durumun diliyle ona ulaşılabilir ve onun hakkında kesinlikle kanaat alışverişinde bulunabiliriz. Çünkü iletişimin sınırı yoktur. Adlandırılamayan, özne-dili ***için*** adlandırılamayandır. Bu terimin sonsuzlaştırılmaya müsait olmadığını ya da Ölümsüz'e açık olmadığım söyleyebiliriz. Bu anlamda, durumun saf gerçeğinin ***(réel),*** onun hakikatsiz hayatının simgesidir.

Belli tipte bir hakikat-sürecinin adlandırılamayan noktasını belirlemek, (felsefi) düşüncenin zor görevlerinden biridir. Burada bu belirleme işine girişmemiz söz konusu olamaz. O yüzden sadece, aşk söz konusu olduğunda, cinsel hazzın ***(jouissance)*** kendisine hakikatin ***(iki*** ile ilgili olan bir hakikatin) gücüyle ulaşılamayacağına işaret etmekle yetineceğim. Bilhassa çelişkili olmayan düşünceyi temsil eden matematik için ise, adlandırılmayan şey tam da bu çelişkisizliktir: Bir matematiksel sistemin içinden hareket ederek, söz konusu sistemin çelişkisizliğini kanıtlamanın gerçekten de imkânsız olduğunu biliriz (bu Gödel'in ünlü teoremidir).[8] Son olarak, cemaat ve topluluk siyasi hakikatin adlandırılamayanlarıdır: Bir cemaati adlandırmaya yönelik her "siyasi" girişim feci bir Kötülük'ün ortaya çıkmasına neden olur (O aşırı Nazizm örneğinde olduğu kadar, "Fransız" sözcüğünün, tek

7. Alain Badiou, *Conditions,* 1992. Bu derlemede adlandırılamayan hakkında iki metin vardır: "Çıkarma Üzerine Ders" ve "Hakikat: Zorlama ve Adlandırılmayan".

8. Kurt Gödel, "On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems", *Collected Works,* c. I içinde, s. 145-95. Bu ünlü teoremin tam olarak ne söylediğini anlamak önemlidir.

amacı burada Fransa'da yaşayan bazı insanlara keyfi bir biçimde "yabancı"lık atfederek eziyet etmek olan gerici kullanımında da bunu görmek mümkün).

Burada önemli olan genel ilkedir: Bu örnekte Kötü, bir hakikat koşulu altında ve ne pahasına olursa olsun, adlandırılamayanı zorla adlandırmak istemektir. Felaket ilkesi, tam olarak böyledir.

Taklit (olayla bağlantılı), ihanet (sadakatle bağlantılı) ve adlandınlamayanın zorlanması (hakikatin gücüyle bağlantılı): Bunlar Kötülük'ün, ancak tanıdığımız tek İyi -bir hakikat-süreci- sayesinde edimsel bir imkân haline gelen Kötülük'ün figürleridir.

# Sonuç

BU KİTABA "etik" ideolojisinin ve onun toplumsal varyantlarının radikal bir eleştirisiyle başladım. Bu varyantlar, insan hakları öğretisi, İnsan'ı kurban olarak gören anlayış, insani müdahale, biyoetik, şekilsiz "demokrasicilik", farklılıklar etiği, kültürel görecilik, ahlaki egzotizm vs. şeklinde sıralanabilir.

Zamanımızın bu düşünsel eğilimlerinin, en iyi haliyle, kadim dini ve ahlaki vaazların birer çeşitlemesi, en kötü haliyle de, muhafazakârlık ve ölüm dürtüsünün tehlikeli bir karışımı olduğunu göstermeye çalıştım.

Durmadan "etik"ten dem vuran bu kanaat akımında, insan türünü yırtıcı canlı organizmalardan (ki insan bir boyutuyla da bu organizmadır) ayıran tek şeyin reddedilmesinin şiddetli bir semptomunu saptadık: İnsanı ayıran bu şey, bazı sonsuz hakikatlerin oluşumuna girme yeteneğidir.

Bu bakış açısından, Batılı toplumlarımızda "etik" ideolojisinin, herhangi bir hakiki düşünceye tutunmaya çalışan herkesin başlıca (ama geçici) hasmı olduğunu söylemekte tereddüt etmiyorum.

Daha sonra da, düsturu hakikatlerin gelişimine tabi olan, kabul edilebilir bir etik kavramını ana hatlarıyla yeniden inşa etmeye çalıştım. Bu düstur, bize genelde "Devam et!" der. Bu "biri" olmaya, diğer hayvanlar arasında bir hayvan, ama kendini olaysal bir hakikat süreci tarafından ***yakalanmış*** ve ***yerinden edilmiş*** bulan bir hayvan olmaya devam et. Bir şekilde oluverdiğin bir hakikat öznesinin aktif parçası olmaya devam et.

İşte bu düsturun yarattığı paradoksların bağrında, üç biçime bürünen gerçek bir Kötü (ki o da bu şekilde İyi'ye, yani hakikat-

lere bağımlıdır) figürü keşfettik: ***Taklit*** (sahte bir olayın terör saçan takipçisi olmak); ***ihanet*** (kendi çıkarı uğruna bir hakikatten vazgeçmek); adlandınlamayanı zorlamak, ***yanı ˙felaket*** (bir hakikatin bütüncül gücüne inanmak).

Demek ki Kötü ancak İyi'yle yaşanan bir karşılaşma sayesinde mümkündür. Hakikatler etiği -"biri"ne, yani bize tutarlılık kazandırmaya yarayan ve kendi hayvani sebatı içinde, bir hakikat öznesinin zamandışı sebatını da ayakta tutmayı başaran etik- bir hakikat sürecine fiilen ve inatçı bir biçimde dahil olma yoluyla, aynı zamanda Kötü'yü savuşturmaya çalışan etiktir.

O halde bu etik, "Devam et!" buyruğu altında, feraset (taklitlere kanma!), cesaret (vazgeçme!) ve itidal (Bütünlük aşırılığına kapılma!) araçlarını birleştirir.

Hakikatler etiği ne dünyayı bir Yasa'nın soyut hâkimiyetine tabi tutmayı, ne de dışsal ve radikal bir Kötü'ye karşı mücadele etmeyi amaçlar. Tam tersine, hakikatlere gösterdiği sadakat yoluyla, Kötü'yü -tam da bu hakikatlerin dublörü ya da karanlık yüzü olarak gördüğü Kötü'yü- savuşturmaya çabalar.

# Ekler

# Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou'yle Söyleşi[1]

## i

PHTER HALLWARD - ***Siyasetle ilgili sorunlarla -devletin yeri, bir yanda siyaset ile ekonomi, öte yanda siyaset ile kültür arasındaki ilişki- başlayıp sonra da daha geniş, daha felsefi sorunlara -geliştirdiğiniz matematiksel ontoloji ile maddi gerçeklik arasındaki, bilgi ile hakikat arasındaki ve özne çokluğunun kendi içindeki ilişkilere- geçebiliriz diye düşündüm. Şu anın en acil sorusuyla başlayalım: 1970'Ierin sonlarından, yani Fransa'daki Maocu müdahalenin sona ermesinden beri siyaset anlayışınız nasıl bir değişim gösterdi?***

ALAIN BADIOU - Galiba ilk değişen, siyasi partinin statüsü konusundaki tavrımız oldu. 1970'lerin sonuna kadar, arkadaşlarım da ben de, özgürleştirici bir siyasetin bir tür siyasi partiyi gerektirdiği fikrini savunuyorduk. Bugün "partisiz siyaset" dediğimiz bütünüyle farklı bir fikir geliştiriyoruz. Bu "örgütsüz siyaset" anlamına gelmiyor. Her türlü siyaset kolektiftir, bu yüzden de şu ya da bu şekilde örgütlüdür. "Partisiz siyaset", siyasetin partiden kaynaklanmadığı ya da partide doğmadığı anlamına geliyor. Siyaset, Lenin'e göre Parti'yi temsil eden o teori-pratik sentezinden kaynaklanmaz. Gerçek durumlardan, bu durumlarda söyleyip yapabileceklerimizden kaynaklanır. Gerçekte siyasi düzenler, siyasi

1. İlk olarak *Angelaki* 3:3, s. 113-33'te yayımlandı. Yanında ç.n. yazanlar dışında söyleşideki dipnotlar Peter Hallward'a aittir.

süreçler vardır, ama bunlar, aynı anda hem belli toplumsal güçlerin temsili, hem de bizatihi siyasetin kaynağı olan bir parti tarafından bütünselleştirilmezler.

***"Sorun ister kamu hizmetleriyle, ister fabrikalarla, ister*** sans-papiers ***(ikamet belgesi, yani kaydı olmayan göçmenler) ile, ister*** foyers ouvriers ***(işçipansiyonları) ile ilgili bir sorun olsun, L'Organisation Politique'in talimatlarına sıkı sıkıya bağlı kalmak şarttır,"[2] diyorsunuz... Sonuçta bir kurumsallaşmanın ortaya çıkmasına nasıl direneceğiz peki?***

Bence tikel sürecin kendisinin disiplini olan bir disiplin tasarlayıp uygulamak mümkündür. "Talimatlara bağlı kalın" dediğimizde, bu talimatlar her zaman somut bir duruma özgüdür. Tekil talimatlardır; ideolojik değildirler, bir parti çizgisini de ifade etmezler. Örnek verecek olursam: Eğer bugün kaydı olmayan göçmenler sorunu ile uğraşıyorsak, o zaman talimat dediğimiz şey tam da, kendisi de bir seferberlik sürecine, bir hareket inşa etme sürecine dahil olan bu sorunla bağlantılı olarak talimattır. Burada bir disiplin unsuru elbette söz konusudur. Ama pekiştirecek araca da niyete de sahip olmadığımız bir örgüt disiplini değil, sadece bir ***düşünce*** disiplinidir bu. Bir sürece angaje olmuşsak, üste-

2. *La Distance Politique* 22 (Haziran 1997): 3. Kültürel gönderme çerçevesini bütünüyle değiştirmeden bu iki terimi (*sans-papieı s'* ve *foyers ouvriers)* çevirmek güçtür. Hükümetin çoğunlukla Batı Afrikalı ve Cezayirli *sans-papiers'e* karşı yürüttüğü uzun kampanya, yoğunluğu bakımından, Amerika Birleşik Devletleri'nde çoğunlukla Latin Amerikalı "yasadışı göçmenlere" karşı açılan kampanyayla kıyaslanabilir. Badiou yirmi yılı aşkın bir süredir, Fransa'da yaşayan ve çalışan tüm göçmenlere bütün yurttaşlık haklarının tanınması için militanca mücadele vermektedir. *Foyers ouvriers,* daha çok bekâr erkek işçilerin (ya da aileleri geldikleri ülkede kalmış olan erkeklerin) kaldığı kolektif hanelerdir; çoğunîukia aynı mem/efcetten geîenierin *kaldığı bu* hanelerde *genelde* yüksek *derecede* bir toplumsal dayanışma ve yardımlaşma görülür. Son birkaç yılda, Paris'in bazı varoşlarındaki/o>e/"ler reformist belediye başkanlarmın saldırılarına maruz kalmış; çok sayıda *foyer* yıkılmıştır. Badiou ve 1984-85 yılında kurucuları arasında yer aldığı L'Organisation Politique buraların korunması ve yeniden inşa edilmesi kampanyasının başlatılmasında etkili oldu.

lik belli sayıda önerme adına angaje olmuşsak, o zaman siyasetin kendisinin varlığı belli bir inatçılığa, belli bir tutarlılığa bağlıdır.

Bu son yirmi yıl içinde değişikliğe uğrayan ikinci şey de sınıfın statüsü ile ilgilidir. Uzun süre bir sınıf siyaseti, bir sınıf devleti vb. fikrine sadık kaldık. Bugün kendilerini bir sınıfın temsilleri olarak sunan siyasi inisiyatiflerin verebilecekleri her şeyi vermiş olduklarını düşünüyoruz. Sınıflara dair Marksist analiz hâlâ bütünüyle güvenilir bir araçtır. Küresel eğilimlerin Marx'ın temel sezgilerinden bazılarını esasen doğruladığını düşünüyorum. Bundan geri dönüş söz konusu olamaz; Marksizmin kendisini revizyondan geçirmeye gerek yoktur. Mesele, siyasetin sınıflar olarak adlandırılabilecek nesnel grupları ***temsil*** ettiği fikrinin ötesine geçme meselesidir. Bu fikir hem güçlü hem de önemliydi. Ama bizce bugün bu fikirden yola çıkamayız. Siyasi süreçlerden, siyasi muhalefetlerden, çatışma ve çelişkilerden yola çıkabiliriz elbette. Ama bu olguları sınıfların temsili olarak kodlamak artık imkânsızdır. Başka bir deyişle, özgürleştirici siyaset ya da gerici siyaset varolabilir, ama bunlar, toplumda sınıfların nasıl işlediğiyle ilgili bilimsel, nesnel bir çalışmaya dolaysız olarak bağlanamazlar.

Üçüncü ve son değişim noktası da devletle ilgili. Eskiden, yeni bir siyasi sahne, devlet mekanizmasına tamamen dışsal ya da yabancı olacak, kitlelere yönelik bir sahne inşa edilmesi gerektiğine inanıyorduk. Devleti tam manasıyla siyaset alanının dışında bırakma eğilimindeydik. Siyaset kitlelerin çıkarlarına göre yapılıyordu ve devlet dışsal hasımdı. Bu bizim, devletin zorunlu olarak burjuva ve gerici bir karakteri olduğu ve sosyalist inşa esnasında devletin sönüp gideceği yolundaki o eski komünist fikre sadık kalma tarzımızdı. Bugün bakış açımız çok farklı. Devlet karşıtlığının iki zıt biçimi olduğu açık. Bir yanda devletin sönüp gideceği öngörüsünde bulunan komünist miras var; öte yanda da yine devletin bastırılması ya da en azından askeri ve polisiye işlevlerine indirgenmesi çağrısında bulunan ultraliberalizm. Artık bir dizi sorun karşısında devletin mutlak dışsallığı koyutlamasında bulunamayacağımızı söylüyoruz. Mesele daha çok, devletten

bir şeyler talep etme, devlet karşısında bir dizi talimat ya da önerme formüle etme meselesidir. Yine biraz önce verdiğim örneği vereceğim, çünkü fena halde acil bir örnek bu. Bu ülkede, kaydı olmayan göçmenlerin kaderi karşısında, ilk akla gelen şu olabilirdi: Devlete karşı ayaklanmaları gerekir. Bugün ise onların mücadelesinin müstesna biçiminin, daha çok, devletin onlarla ilgili şu ya da bu şeyi değiştirmeye, lağvedilmesi gereken bazı yasaları lağvetmeye, alınması gereken uyrukluğa kabul önlemlerini almaya yönlendirileceği koşullan yaratmak olduğunu söylüyoruz. ***Devlete karşı talimatlar*** derken bunu kastediyoruz. Bu, devlete katılıyoruz demek değil. Seçim sisteminin dışında, herhangi bir partinin temsil alanının dışında kalıyoruz. Ama devleti kendi siyasi alanımız içine dahil ediyoruz, zira bazı temel noktalarda, devlete karşı radikal bir dışsallık tavrı takınmak yerine devlete karşı talimatlar yoluyla iş görmemiz gerekiyor.

***Bu katılmadan talimat verme tavrının kendini marjinal bir sorumsuzluk konumuna mahkûm etmesi gibi bir risk var mı? Parti seçeneği o kadar bariz biçimde miadını doldurmuş bir seçenek mi? Mesela ilkeleri arasında ikamet belgeleri olmayan işçileri hemen uyrukluğa kabul etme veya onlara yasal statü kazandırma da bulunan bir partiyi niye desteklemeyelim?***

Çünkü bugün partiler parlamenter devletin içindedir. Gerçek bir öznel bağlılık göstermeden, parlamentarizm gibi güçlü ve dallı budaklı bir sisteme katılabileceğiniz kesinlikle doğru değildir. Her halükârda, olgular kendileri adına konuşmaktadırlar. Parlamenter sisteme dahil olmuş ve yönetme gücünü elde etmiş olan ***hiçbir*** parti, benim "demokrasi"nin öznel yasası adını verdiğim şeyden (Marx, demokrasinin, son tahlilde sermayenin "yetkili temsilcisi" olduğunu söylemiştir) kaçamamıştır. Bence bunun nedeni de, seçimlere ya da temsili hükümete katılmak için, onun talep ettiği öznelliğe -yani bir süreklilik ilkesine, ***politique unique***[3] ilkesine- "bunun yolu budur, yapılacak bir şey yok" ilkesine. Ma-

astricht Kriterleri'ne, yani mali piyasalara uyumlu bir Avrupa ilkesine vb. uymak zorunda kalınmasıdır. Fransa'da bunu uzun bir süre, tekrar tekrar gördük; sol partiler iktidara geldiklerinde beraberlerinde hayal kırıklığı temalarım, tutulmayan sözleri vb. de getirdiler. Bence bunu bir bozulma meselesi olarak değil, katı bir yasa olarak görmemiz gerekir. İnsanlar kafa yapılarını değiştirdikleri için değil, parlamenter öznellik bunu zorladığı için böyle oluyor bence.

Dolayısıyla siyasetin bu öznel figürüyle aramızdaki mesafeyi korumamız gerek. Bizim için bu somut olarak şu demek: Seçimlerde aday olma, oy kullanma, hiçbir siyasi partiden hiçbir şey bekleme. Ama bunlar, parlamenter sistem içindekileri belli bir karan almaya zorlayabilecek koşullann yaratılmasını hiçbir suretle dışlamaz. Kaydı olmayan göçmenler sorunuyla ilişkili olarak bile, Saint Bernard kilisesini işgal etme eylemini[4] ele alırsak, işgalciler ikamet belgelerini almayı büyük ölçüde başarmışlardı. Onlara önce hayır, sonra da evet denmişti, hem de, bugün yapılan tartışmalann gösterdiği gibi, arada yasalarda ya da hukuki perspektifte hiçbir gerçek değişikliğe gidilmeksizin. Bu yapılmıştı çünkü yeni koşullar yapılmasını gerektiriyordu.

3. Bu terim, "Yeni Dünya Düzeni" benzeri bir anlam taşır, yani çağdaş zorunluluğun büründüğü biçim haline gelen, her yerde hazır ve nazır, "pragmatik", serbest piyasacı liberalizme karşılık kullanılır.

4. 1996 yazında, yüzlerce Afrikalı göçmen birkaç ay boyunca Saint Bernard kilisesini işgal ederek resmen "*clandestins*" [gizli] olarak nitelenmelerini dolaysız bir biçimde çürütmüş oldular. 1996 Ağustosunda kiliseden güç kullanarak atıldıktan ve yine 1997 Temmuzunda Paris'teki 18. İlçe Belediyesi salonundan tahliye edildikten sonra, Saint Bernard kampanyası -aralarında L'Organisation Politique'in de bulunduğu çeşitli gruplarla birlikte- Paris'te bir dizi önemli toplantı örgütledi (15 ve 22 Kasım 1997, 6 Aralık 1997 ve 7 Şubat 1998'de). Bu kampanya boyunca kaydı olmayan göçmenlerin militan *öznel mevcudiyetleri* -bir şekilde "yabancı" ya da görünmez" olmadıkları, olağanüstü bir baskı gören olağan işçiler olarak *burada* bulundukları- vurgulandı. "İnsanların bir gün evlerinden çıkıp ikamet belgeleri talebi etrafında bir kolektivite oluşturmaya karar vermeleri anlamında, Saint-Bemard güçlü bir kendi kendini kurma ilkesinin kanıtıdır" {*La Distance politique*, 19-20 [Nisan 1997], 7). Bu tür doğrudan siyasi ya da öznel seferberliğin, bazı insanlara "dezavantajlı" ya da dışlanmış oldukları için değer veren dindarca retorikle hiçbir alakası yoktur.

***O zaman sermayeyle nasıl doğrudan mücadele edebiliriz sorusuna geçmeden önce, İngiltere'de hâlâ hakkında pek bir şey bilinmeyen L'Organisation Politique'i sormak istiyorum size. Çok kısaca, nedir ve ne yapar?***

L'Organisation Politique'in çekirdeği, Mayıs 1968 olaylarından başlayarak birlikte uzun bir tarih geçirmiş olan militanlardan, özellikle de Natacha Michel, Sylvain Lazarus ve benden oluşuyor. O sıralarda, grubumuz gayet belirli bir Marksist-Leninist-Maocu tematik etrafında örgütlenmişti. Fransız Maoculuğunun tarihi çok karmaşıktır, burada bu konuya girmeyeyim. L'Organisation Politique, parti, sınıf ve devlet sorunları karşısında her şeyi farklı bir biçimde görmeye başladığımız zaman kuruldu. L'Organisation Politique'in ana eğilimleri 1984-85 yıllarında belirlendi, beş-altı yıldır da ***La Distance politique*** diye bir dergi çıkarıyoruz. Çalışmalarımız başlıca iki sorun kümesi üzerinde yoğunlaştı. ***Birincisi*** devlete karşı talimatlar alanıyla ilgili ki bu da bugün işçi pansiyonları meselesi ve yabancıların vatandaşlığı ve statüsü ile ilgili sorunlar kümesi etrafında dönüyor. Bu ülkedeki yabancı işçileri nasıl sayıyoruz, hiçe mi sayıyoruz yoksa adam yerine mi? Bu sorun Front National'e* karşı verilen mücadeleyle bağlantılıdır. Bu militan müdahale alanı eğitim ve sağlıktaki eşitlik gibi sorunlara doğra da genişlemektedir.

İkinci önemli odak noktamız, fabrikaların statüsüyle, siyasetin fabrikalar ve iş yerlerinde kök salması ya da buralarda istikrar kazanmasıyla ilgili. Bunu tayin edici bir sorun olarak görmeyi sürdürüyoruz, çünkü halk örgütlerine bir tür istikrarlı temel sunuyor. Yani bir yandan fabrikada doğrudan doğruya siyasi işçi gruplan kurmaya, yeni bir işçi figürünü öne çıkartmaya, öte yandan da devlete karşı talimatlarla ilgili yeni koşullar yaratmaya çabalıyoruz.

* Milli Cephe. Fransa'da 1972'den beri faaliyet gösteren ırkçı parti, (ç.n.)

*Grubunuzda kabaca kaç kişi var?*

Çok az. Bir siyasi sürece önderlik yapabilecek yirmi otuz militan. Şu anki koşullar dikkate alındığında, ben bunu çok dert etmiyorum. İnsanların ne yaptıklarını bilmek kaç kişi olduklarım bilmekten daha önemli. Öyle durumlar olur ki, kırk kişi çok az şey yapabilecekken iki kişi bir sürü şey yapabilir. Siyasi faaliyetlerimizin bizim gözümüzde deneysel bir yanı olduğu da doğru. Siyasi partilerin tersine, biz kurumsal iktidar peşinde değiliz. Belli süreçlerde neler yapabileceğimizle ilgili deneyler yapıyoruz ki bu da çok titiz ve ayrıntılı bir çalışma meselesi. Ekim 1917'den beri her şeye egemen olan devrimci Parti figürünün yerine, farklı bir siyaset figürü geliştirme sorunuyla uğraşıyoruz. Deneysel boyut kaçınılmaz.

***Demokrasiyle ilişkiniz ne? Grubunuz "demokrasinin ilkesi herkesin bir sayılmasıdır," diyor.[5] Ama oy kullanmıyorsunuz. Katılımda bulunmuyorsunuz.***

Demokrasi, bütün bireylerin başlı başlarına bir sayılması anlamına gelmez tam olarak. Devlet tarafından nasıl sayıldığımızı bilmekle ilgili bir meseledir. İki farklı şeyler. Bu demokrasi soru-

5. *La Distance politique, 25* (Kasım 1997), sayı 3. *La Distance politique,* L'Organisation Politique'in, ortalama olarak yılda dört kere yayımlanan, belli gösteri ve toplantılarla ilgili ayrıntılı haberlere, işçiler ya da göçmen gruplarıyla yapılan söyleşilere, seçim kampanyaları ve sonuçlarıyla ilgili tartışmalara ve "ne yapmalı" tarzında düşüncelere yer veren görece kısa (çoğunlukla 4 ila 15 sayfalık) bir bülten niteliğindeki dergisidir. *La Distance politique'in* ilk üç sayısında sırayla Marx, Lenin ve Mao'nun klasik eserlerinin kısa analizlerine yer verilmiştir; 5. sayıda Althusser hakkında bir yazı vardır. O tarihten beri neredeyse sadece pratik bir vurgusu olan dergi, "siyaset teorisi"ne katkıda bulunmaktan çok örgütlenmeye yardımcı olmayı amaçlayan bir araç niteliği sergilemiştir.

L'Organisation Politique, Badiou'nün siyasi özne anlayışına uyumlu bir biçimde, katı bir kolektif sorumluluk tarzına bağlı kalır ve kural olarak, *La Distance politique*'de ifade edilen konumlar, Badiou'nünkilerle bütünüyle tutarlı kabul edilmelidir. Badiou L'Organisation Politique'e her zaman "felsefemin öznel koşulu" muamelesi yapmıştır (Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique,* s. 117).

nuyla genelde devlet arasında derin bağlar var. Lenin, son kertede demokrasi bir tür devlettir, derdi. Sorun insanların devlet tarafından nasıl sayıldığıdır. Eşit mi sayılıyorlar? B azılan diğerlerinden daha mı az sayılıyor, hatta hiç mi sayılmıyorlar? Hem sayılanın ille de sadece bireyler olması gerekmez. Bugün devletin ikamet belgeleri olmayan işçileri nasıl saydığını kusursuz bir biçimde anlatabiliriz. Fabrika örgütlenmesi örneğinde, işveren işçilerin zamanını, fabrikada geçen zamanı nasıl sayıyor? Mesele toplumdaki şeylerin nasıl sayıldığı ya da sayılmadığı meselesi. Bizce demokrasi ancak bu tür sorularla hesaplaştığı takdirde salt adli, anayasal bir mekanizma olarak değil gerçek ve aktif bir figür olarak varolabilir.

***Kaydı olmayan göçmenler konusunda aldığınız tavrın bariz erdemlerinden birisi, göçmen sorununu çok farklı bir sorun olan işsizlikten gayet açık olarak ayırması. Ama işçi figürünü asli göçmen figürü olarak koruyunca, bu iki sorunu tekrar birbirine bağlama riskine girmiyor musunuz? Ve son yirmi otuz yılda fabrikaların örgütlenmesi ve mekânları üzerindeki doğrudan ekonomik baskıdan nasıl kaçıyorsunuz? Kitlesel ve özgül olarak ekonomik bir müdahale örgütlemeden bu noktada nasıl bir siyasi talimat belirleyebiliyorsunuz?***

İş figürü ve işçi figürü hiç de aynı şey değil. Bir işçi figüründen bahsettiğimizde, ekonomik değil, siyasi bir figürden bahsediyoruz. Fransa'da bu sorunun uzun bir tarihi vardır. Son yirmi yıldır, siyasi alandan her türlü işçi figürünü çıkarmaya yönelik sistematik bir kampanya yapıldığını iddia ediyoruz. "Göçmen", bu kampanyanın belli bir anında kullanılmaya başlanan bir sözcük. Örneğin, ilk Mitterrand hükümetlerinden biri, Mauroy hükümeti, Flins'deki, Citroën'deki, Talbot'daki büyük işçi grevleri sırasında, bu işçilerin aslında Fransız toplumsal gerçekliğine tam olarak entegre olamamış göçmenler olduğunu söyledi. "İşçi” kategorisi yerine sistematik olarak "göçmen" kategorisi, onun yerine de "giz-

li" yani yasadışı yabancı kategorisi ikame edildi. Önce işçiler, sonra göçmenler, son olarak da yasadışı yabancılar. Eğer aslında işçilerden bahsettiğimizde ısrar ediyorsak -eskiden mi çalışmışlar, şimdi mi çalışıyorlarmış, artık çalışmıyorlar mıymış, öznel bir fark yaratmaz- işçi figürüne her türlü siyasi atfı silmeye yönelik bu kesintisiz çabaya karşı mücadele etmek için bunu yapıyoruz. Siyasette, işçi figürünü adam yerine mi yoksa hiçe mi saydığımızı sormak temel önem taşır. Hiçe saymak demek sermayeden başka hiçbir şeyi saymıyoruz demektir. Sayılan borsanın düzeyi, Euro, mali yatırımlar, rekabet vs.dir; işçi figürü hiçe sayılır.

Sorun, Fransa'da Aralık 1995'te yapılan grevlerin anlamıyla da ilintili olduğu için iyice önem kazanır. İnsanlar protestolarını "Biz sayılmıyoruz, temsil ettiğimiz iş figürü hiçe sayılıyor" diyerek dile getiriyorlardı. İşte bu yüzden siyaset alanı içinde bir işçi figürünün -bu ille de bir işçi sınıfı ya da karizmatik bir proletarya anlamına gelmez- canlı ve aktif tutulması gerektiğini savunuyoruz. Ben bunun, göçmenler sorununu mevcut iş hacmine dair saf iktisadi bir anlayışa bağlamaya çalışan savlarla hiçbir alakası olmadığını düşünüyorum.

***Göçle ilgili son bir soru. Göçü bir "iç siyaset sorunu" olarak tarif ediyor ve "sınırların kaldırılması gibi sözde reçeteler yumurtlayanlar"[6] ile aranıza bir mesafe koyuyorsunuz. Ama mevcut sınırlar aynen kaldığı sürece, koşulsuz olarak vatandaşlığa kabul etmeyi savunan bir siyaset epey soyut kalmaz mı?***

Sınırların kaldırılması konusunda biraz önce devletin sönüp gitmesi konusunda söylediklerimi söyleyeceğim. Ben bundan yanayım, kesinlikle bundan yanayım! Ama bir şeyden yana olmak, insana durum içinde hiçbir aktif siyasi ilke vermez. Aslında, siyasetin kalkış noktası her zaman somut durum olmalıdır. Fransa'da

6. L'Organisation Politique, *Belgeler No. 4, Ni statut spécial, ni intégration: On est tous ici, on est tous d'ici* (Mayıs 1997), 4.

bulunan insanlara neler olduğunu bilme sorunu zaten devasa bir sorundur. Bu sorunu sınırların açılmasıyla ya da kapatılmasıyla ilgili bir tartışmaya, emeğin küresel pazara ait olup olmadığı sorununa vb. havale etmek, durumun kendisi hakkında düşünmeyi ve ona, onu dönüştürmek amacıyla müdahale etmeyi engeller.

Bu sorunlarla ilgili yol gösterici ilke şöyle olmalıdır. Hâlâ devletlerin ve sınırların hâkimiyeti altındaki bir tarihsel çağa aidiz. Bu durumun yakın gelecekte bütünüyle değişeceğini söylemeyi gerektiren hiçbir şey yoktur. Asıl sorun, söz konusu edilen düzenlemelerin eşitlikçi özlemlerle şu ya da bu ölçüde tutarlı olup olmadıklarıdır. Öncelikle burada olan insanlara somut olarak nasıl muamele ettiğimiz, sonra burada olmak isteyenlere nasıl davranacağımız, en sonunda da bu insanların geldikleri ülkelerde onların ayrılmak istemelerine yol açan durumun ne olduğu sorununu ele almamız gerekir. Bu üç soru da cevaplanmalıdır, ama bu sırayla. "Sınırlara son" sloganını atmak gerçek bir politikayı tanımlamaz, çünkü tam olarak ne anlama geldiğini kimse bilmemektedir. Oysa burada olan, burada olmak isteyen veya memleketlerini terk etmeye mecbur kalan insanlara nasıl muamele ettiğimiz sorularım ele alarak, sahici bir siyasi süreci başlatabiliriz.

***Daha genel bir soruna, siyasi olanla ekonomik olan arasındaki ilişkiye geçelim. Üretim tarzına ve ne kadar sulandırılmış olursa olsun*** bir tür ***ekonomik determinizme pek başvurmayan bir Marksist felsefeciyle karşılaşmak biraz garip. Bu konudaki göreli sessizliğinizin, sizi Lucien Goldmann'ın deyimiyle "trajik" bir duruma -yani, topluma şekil veren gerçek iktidar mekanizmasından kopuk bir duruma- mahkûm etmesi gibi bir tehlike var mı?***

Marksizmin sermayenin bilimsel analizinden ibaret olan kısmı, kesinlikle geçerli bir arka plan olarak kalmıştır. Ne de olsa, dünyanın küresel bir pazar haline gelmesi, büyük mali holdinglerin pürüzsüz hükümranlığı vb. - bütün bunlar tartışılmaz ve Marx'ın analizine esasen uyan birer gerçekliktir. Soru şudur: Siyaset bu-

rada nereye oturur? Bence Marksist ve aynı zamanda Leninist —ve her halükârda ***doğru-*** olan fikir, kapitalizme karşı yaşama şansı olan her türlü kampanyanın ancak siyasi olabileceği fikridir. Ekonomiye karşı ekonomik bir savaş verilemez. Mevcut tahakküm sistemlerini gayet güzel analiz edip eleştiren iktisatçı arkadaşlarımız var. Ama her şey, bu bilgilerin faydalı olmasına faydalı olsalar da kendi başlarına hiçbir cevap getirmediklerini gösteriyor. Siyasetin ekonomi karşısındaki konumu, gerçekten geçişli olmayan bir boyutta yeniden düşünülmelidir. Ekonomiden siyasete, ardışık temsillerle öylece geçemeyiz. Hangi siyaset, sermayenin talep ettiği siyasetten ***gerçekten*** ayrıdır? Bugünkü soru budur. Siyasetimiz şeylerin bağrında, fabrikalarda, işverenlerle ve sermayeyle dolaysız bir ilişki içinde konumlanmıştır. Yine de bir siyaset meselesi -yani düşünce, önerme, pratik meselesi- olarak kalır. Alternatif bir ekonomi inşa etmeye yönelik bütün çabalar bana düpedüz soyutlamaymış gibi, hatta salt sermayenin kendini yeniden düzenleyişinin bilinçdışı vektörünün peşi sıra sürükleniyormuş gibi geliyor. Örneğin birçok çevreci talebin sadece sermayeye yeni yatırım alanları, yeni esneklikler ve yeni yayılma sahaları sağladığını görebiliriz - ve gittikçe de daha fazla göreceğiz. Neden? Çünkü doğrudan ekonomiyi ilgilendiren her önerme sermaye tarafından özümsenebilir. Bu, tanımı gereği böyledir, zira sermaye şeylerin nitel düzenlenişine karşı kayıtsızdır. Piyasa değeri açısından dönüştürülebildiği veya hizaya sokulabildiği sürece, her şey uyar.

Adına layık tek strateji siyasi bir mücadeledir - yani, tekil, aktif bir öznellik, bir düşünce-praksisi. Deney safhasındayız.

***Peki mesela Küba'nın durumu?*** ■

Bir direniş figürü olarak Küba'ya saygı duyuyorum, çünkü küresel piyasanın hegemonyasına ve onun baş örgütleyicisi Amerikan emperyalizmine karşı bütün direniş biçimlerine saygı duymamız gerekir. Ama Küba, modası geçmiş bir siyaset anlayışını tek ba-

şına temsil ediyor. Dolayısıyla, Küba kaçınılmaz olarak çok ciddi sorunlar, iç sorunlar yaşayacaktır, çünkü tartışılmaz bir ihtişamla, bir başka siyasi döneme ait olan Parti-Devlet figürünü temsil ediyor. Doğan her şey gelişir ve sona erer. Ondan sonra da başka bir şeye geçeriz.

***Peki siyaset ile kültür arasındaki ilişki? Belki de özellikle anadilleri İngilizce olan okurlar için eserinizin en çarpıcı yanlarından birisi, günümüzde liberal-demokratik usul, insan hakları ve kültürel farklılığa duyduğumuz çok övülen saygı üzerinde oluşmuş mutabakata karşı sergilediğiniz düşmanlık. Habermas, Rorty ve Charles Taylor'ın son eserlerinin yanı sıra Luc Ferry ile Alain Renaut'yu da bu mutabakata örnek gösterebiliriz - ama Fransız düşüncesi alanında bile, mahut*** Yeni Felsefe'«;« ***gündeme getirdiği sorunları Lyotard'ın (Kant üzerinden) ve Derrida'nın (Lévinas üzerinden) gerçekleştirdiği bariz "etiğe dönüş"le ve Foucault'nun son eserleriyle ilişkilendirmemiz gerekebilir. Günümüzdeki bu "öteki" takıntısı karşısında, farklılığın kendisine yüklenen bu değer karşısında siz nerede duruyorsunuz? Meselenin tikel bir öze (cinsel, ırksal ya da dini bir öze) sahip çıkma meselesi değil, insanların ezildikleri yerlerde, kadın olarak, siyah olarak, Yahudi ya da Arap olarak ezildikleri gerçeğini dikkate alan eleştirel bir konum geliştirme meselesi olduğu bir kez kabul edildikten sonra, siz bu sorundan nasıl kaçınabiliyorsunuz?***

İnsanların "Biz siyah olarak, kadın olarak eziliyoruz" dediklerini duyduğum zaman tek bir sorunum oluyor: "Siyah" ya da "kadın" derken ne kastediliyor? Eğer ezilmeye karşı, devlete karşı şu ya da bu tikel kimlik devreye sokuluyorsa, benim tek sorunum savunulan kimliğin tam siyasi anlamının ne olduğuyla ilgilidir. Bu kimlik, kendi içinde, ilerici bir tarzda -yani bizatihi ezenlerin icat ettiği bir mülk olarak değil de başka türlü- iş görebiliyor mu? Jean Genet, ***Les nègres*** (***Zenciler***) oyununa yazdığı önsözde, her şeyin şu soruya bağlı olduğunu söylüyordu: Siyahlar nedir ve bu arada

ne renktirler? Siyahların siyah olduğu cevabını verebilirsiniz tabii. Ama "siyah", gördükleri baskı adına onu siyasi bir kategori haline getirenler için ne demektir? Siyahın, bu yüklemi bir farklılaştırma, ezme ve ayırma mantığı içinde kullananlar için ne demek olduğunu gayet iyi anlıyorum. Tıpkı Le Pen tarafından kullanıldığında, Le Pen ulusal tercihi, Fransa'nın Fransızların olduğunu, Arapların dışlanması gerektiğini vs. savunduğunda "Fransız" sözcüğünün ne demek olduğunu gayet iyi anladığım gibi. Başka biri "Fransız" ya da "Arap" sözcüğünü başka bir biçimde kullanmak, bu sözcükleri ilerici bir siyasi olumlamanın hanesine kaydetmek isterse, her şey bu belirlemenin onu kullanan kişi için ne demek olduğuna ve ***herkes için*** ne demek olduğuna, evrensel olarak ne demek olduğuna bağlı olacaktır.

Örneğin, Césaire ve Senghor'daki haliyle ***"Négritude"****, esasen tam da bir zamanlar siyahları adlandırmak için kullanılan geleneksel yüklemleri (sezgisel, doğal, kavramlarla değil ritimle yaşayan insanlar oldukları iddialarını) yeniden işlemekten ibaretti. Bunun öncelikle şiirsel bir işlem meselesi, bu yüklemleri tersine çevirip onlara olumlayıcı ve özgürleştirici anlamda sahip çıkma meselesi olması rastlantı değildi. Bu tür bir hareketin neden yaşandığını, neden zorunlu olduğunu anlıyorum. Çok güçlü, çok güzel ve çok zorunlu bir hareketti. Ama böyle olsa da, olduğu gibi siyaset hanesi altına yazılabilecek bir şey değildir. Bence bu bir poetika, kültür, öznel durumu tersine çevirme meselesidir. Siyasi inisiyatif için olası bir çerçeve sunmaz.

Bir davanın, tartışılmaz ezilme ve aşağılanma durumlarına bağlı kültürel veya topluluksal yüklemlerle bağlantılı olarak ilerici bir biçimde formüle edilmesi, bu yüklemleri, bu tikellikleri, bu tekillikleri, bu topluluksal nitelikleri, başka bir mekâna konumlandırılıp bildik ezme işleminden ayrı hale gelecekleri şekil-

* 1930'Iardan 1950'lere kadar, Fransızca konuşan Afrikalı ve Karayipli yazarlar arasında etkili olan Négritude hareketi, Fransız emperyalizmine ve asimilasyon politikalarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştı, (ç.n.)

de dile getirmemizi gerektirir. Hangi niteliğin, hangi tikelliğin siyasileşmeye muktedir olduğunu hiçbir zaman önceden bilemem; bu bapta önyargılarım yoktur. Bildiğim bir şey varsa o da, bu tikelliklerin ilerici bir anlamının, herkes tarafından anlaşılabilecek bir anlamının olması gerektiğidir. Aksi takdirde, kendi ***raison d'être***'i olmakla birlikte, zorunlu olarak bir entegrasyon talebi -yani, mevcut durum içinde kişinin tikelliğine değer verilmesi talebi- mahiyetinde olan bir şeyle karşı karşıyayız demektir. Bu da takdire layık, hatta zorunlu bir şeydir, ama benim görüşümce, doğrudan siyaset hanesi altına yazılabilecek bir şey değildir. Kendini, daha çok, benim genelde "sendikalizm" adını vereceğim şeyin hanesi -yani, ***tikel*** taleplerin, belirli bir kuvvetler ilişkisi içinde tanınma ve değer görme taleplerinin hanesi- altına yazar. Ben —ortaya koyduğu kategoriler, sloganlar, önermelerle— bir toplumsal hizip ya da topluluğun mevcut düzene entegre olma talebinden ibaret olan şeye değil, bu düzeni bir bütün olarak dönüştürmeyi peyleyen şeye "siyasi" diyorum.

Bu konuda son bir örnek: "Yahudi" kategorisinin meşru siyasi kullanımı nedir? Fransa'da, anında Yahudi düşmanı damgasını yemeden bu soruyu sormak çok zordur. Halbuki bu sözcüğün ilerici bir siyasi anlamı olacaksa, mesela Hitler'in bu adla adlandırdığı şeyden farklı bir şey olacaksa, bunu sormanın kesinlikle zorunlu olduğunu düşünüyorum. Bu, aynı şeyin ***tepe taklak edilmiş*** hali olamaz. Eğer başka bir şey olacaksa da, ne olabileceğini -İsrail devleti ve onun uygulamalarıyla ilişkisi olup olmadığını, dinle, Museviliğin anasoylu karakteriyle ya da 1930'lar ve 1940'larda birçok Yahudi'nin devrimci eylemleriyle vb. ilişkisi olup olmadığını sormamız gerekir.

***Ama bu soruya verilen tarihsel cevapların çoğu bir indirgenmez tikellik, adeta kurucu bir tikelleştirme unsuru barındırmıştır; "Yahudi" sözcüğünün ne anlama geldiğini seçilmişlik temasına göndermede bulunmaksızın nasıl tarif edeceğiz?***

Bir indirgenmez tikellik kalıntısı ya da dayanağı oL:r.a>:. aslında her türlü gerçeklik için geçerlidir. Yine bugün Fransa dak: er. a;:! örneği ele alacak olursak: İşçi pansiyonlarında kalan ka\ dı olmayan göçmenlerin son derece tikel oldukları aşikârdır - onlara sadece Afrikalı denemez, genellikle Malili'dirler, çoğunlukla Mali'deki belli bir bölgeden gelirler. Köy âdetlerini olduğu gibi pansiyonlardaki yaşamlarına taşırlar. Geleneksel hiyerarşileriyle güçlü bir ilişki sürdürürler. Bir pansiyon toplantısına katıldığınızda, toplantının belli bir biçimde yapıldığım hemen fark edersiniz. Ama sonuçta her siyasi sürecin pratik, somut dayanağında mevcut olan bu tikellik ile siyasi sürecin adına yürütüldüğü önermeler arasında, bir geçişlilik ilişkisi değil, sadece bir destekleme ilişkisi vardır bana kalırsa. Bu, ekonomiyle ilişkiye benzer biraz. Biri diğeri tarafından "taşınıyormuş" gibi görünse bile, birinden ötekine geçemezsin.

"Yahudi" sözcüğünün anlamı meselesine dönersek, o da aynı mantığı izler. Bu sözcüğün kapsadığı tarihsel tikelliğin tutarlılığının farkındayım şüphesiz. Ama bu, terimin hangi anlamda siyasi bir kategori haline gelebileceği sorununu hiçbir biçimde çözmez. Bu olamaz ya da olmamalıdır demiyorum. Ama olması için bu tikellikten daha fazla bir şey gerekecektir. Çünkü insanların birçok şeyi benim kesinlikle kınadığım bu tikellik adına meşrulaştırmaya çalıştıklarını gayet iyi biliyorum, İsrail devletinin eylemlerini desteklemek gibi. Ama bazı İsraillilerin Filistinlilerle olumlu ilişkiler kurma çabaları gibi desteklediğim şeyler de yapılıyor. Her bir durumda, kimlikçi ya da sendikal statüden siyasi statüye kategorik bir geçiş yapmak için çalışmamız gerekir.

***Gelgelelim, tikelden evrensele geçmek için genelde kullandığınız fiillerin çoğu, çıkarmak, özetlemek, azletmek gibi fiiller. Esasen olumsuz ya da çıkarmaya dayalı araçlarla, bir zamanlar hor görülen tikelliklerin evrensel bir anlama ulaşabileceği bir noktaya gelebilir miyiz? "Konuşmayı seçtiğimiz dil, yediğimiz şeyler, evlendiğimiz ve sevdiğimiz insanlar, âdet ve alışkanlıklarımız" gibi***

*¡eylerin "hepsinin tam anlamıyla kimsenin müdahalesi olmadan değiştiğini"[7] söylüyorsunuz: Oysa mesela, tek bir örnek verecek olursak, sömürgeciliğin tarihi bunun tersini gösteriyor.*

Dediğim gibi, şeyleri tersine çevirme uğrağının kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Bir sömürgeciye karşı mücadele etmekte olan ülkeler ya da sömürgelikten daha yeni kurtulmuş ülkeler için, örneğin dil, tarih, ulusal tekillik sorunlarının gerçekten siyasi sorunlar olduğu açıktır. Ama bunların son kertede, ancak halkların ve ulusların emperyalizme karşı verdikleri kurtuluş mücadelelerini içeren tarihsel hareket belli bir evrensellik taşıdığı için siyasi olduklarım görmemiz gerekir. 1960'larda -özellikle dünya gençliği için- bu çok önemli bir davaydı. Bugün her şeyin devreye sokulan kategorilerin açık seçikliğine bağlı olduğunu açıkça görüyoruz; bu kategorilerin bariz bir siyasi karakteri yoktur. Örneğin, Batılı güçlerin, özellikle Fransa'da İslam figürünü şeytanileştirmeleri kesinlikle gerici bir tavırdır bence. Ama bu, -Vietnam halkının verdiği mücadelenin ya da Cezayir'deki ulusal mücadelenin tersine- burada söz konusu olan şeylerin siyasi ve evrenselleştirilebilir karakterinin bütünüyle saydam olduğu anlamına gelmez. Saydam değildir. Her şeyin bir kargaşa ve bulanıklık ortamı içinde başladığı düşünülürse o da saydamlaşabilir, ama henüz saydamlaşmamıştır. Hissiyatım o ki yeni bir çağın başlangıcındayız. Dünya tarihi düzeyinde, bu yeni çağa damgasını vuran aslen SSCB'nin çöküşü -çok önemli bir tarihsel hesaplaşma- ve onun sonucu olarak yeni bir Amerikan hegemonyası dönemi olmuştur. Sık sık olduğu gibi, ilerici düşünce bütün bunlann gerisinde kalmıştır.

Bu meseleyi kapatmadan önce muğlak bir nokta kalmasın diye, hiçbir kategorinin olası siyasileşmeye ***kendi içinde*** kapalı olmadığının altını çizmek istiyorum. "Arap" bile, "İslam" bile, "Yahudi" bile, "Fransız" bile, belli bir an gelir, ilerici bir siyasi anla-

7. L'Organisation Politique, *Belgeler No. 4,* 3.

ma sahip olabilir. De Gaulle Londra'dan Fransızlara hitap ederken -onun için Fransızlar direnişçiler anlamına geliyordu- "Fransız"m ilerici bir anlamı, Nazi-karşıtı direniş anlamı vardı. Söz konusu kavramlann içeriğinin değişebileceğini kanıtlamak için bu yeterlidir. Öte yandan, böyle bir şeyin meydana geleceği hiçbir zaman önceden belli olmaz; bir terim otomatik olarak ya da kolayca siyasi bir kategoriye dönüşüyorsa bunun nedeni topluluksal bir yüklem olması değildir, hatta belli bir durumda bir kurbanın olması da değildir.

***Bu konuyla ilgili son bir soru: Aziz Paulus'la ilgili kitabınızda bu yanda kültürel kimliklerle farklılıkları kendi nakdi olarak kabul eden sermayenin mantığı ile öte yanda "farklılıkları azleden", hakikatin "evrenselliğini teşhir edecek yeni farklılıklar, yeni tikellikler arayan" bir hakikatin mantığı arasında ayrım yapıyorsunuz.[8] Bu ikinci mantık, azletme ve teşhir mantığı, Marx'in şeyleşme süreci olarak betimlediği şeye, miadını doldurmuş farklılıklardan oluşan ölü maddeye bizzat sermayenin diriltici gücünü zerk etmeye, birinci mantık kadar yakın değil mi?***

***Felsefe Manifestosunda*** bir yerlerde söylediğim gibi, özgürleştirici siyaset, sermayenin meydan okumasına en azından cevap verebilmelidir. Bu Marx'in fikridir, Marx sermayenin bütün eski bağları, bütün eski kutsal figürleri yok ettiğini, her şeyi bencil hesapların buz tutmuş sulan içinde çözündürdüğünü söylediğinde, bunu belli bir hayranlıkla söyler.[9] Marx kendisini, nostaljik bir biçimde sermayeye karşı kadim gelenek ve topraklara dayalı bir direniş hayal edenlerden çoktan ayırmıştı. Bu gerici olgulara "feodal sosyalizm" diyordu. Marx bu anlayışı radikal bir biçimde eleştiriyordu, çünkü özgürleştirici siyasetin hırslan ile sermaye-

8. Alain Badiou, *Saint Paul et la fondation de l'universatisme* (Aziz Paulus ve Evrenselciliğin Temeli. Kısaca *Aziz Paulus* olarak geçecektir - ç.n.), s. 106.

9. Bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto.*

nin işleyiş tarzları arasında biçimsel benzerlikler olduğunu kabul ediyordu. Çünkü evrensellikten asla geri dönemeyiz. Koruması ya da yeniden ele geçirilmesi gereken hiçbir eski "yer"lilik yoktur. Bütün mesele, farkları bencil hesapların buz tutmuş suları dışında bir yerde kat etme, koruma ve azletme meselesidir. Bunun gayet karmaşık bir sorun olduğu açıktır ve teslim etmek gerekir ki bizi bazen sermayenin kendisinin bilinçsiz failleri olma riskine maruz bırakır. Fransız ilerici hareketinin -Deleuze de bu harekete canı yürekten katılmıştı- özgür (yani, özel sektöre ait) radyo istasyonları kurulmasını desteklediği günleri hatırlıyorum. O sıralarda, Fransız radyo sistemi bütünüyle devlet tarafından işletiliyordu. Özgür radyo istasyonlarının kurulması, parçalı, çok-biçimli bir "yer"liliğin zaferi olacaktı. Deleuze kısmen haklı da çıktı. Ama gerçekleşen şey, çoğunlukla, büyük bir ağırlıkla radyonun sermaye tarafından fethedilmesi oldu. Her zaman bu tehlike vardır. Bundan kaçınanlayız. Çünkü bu noktada sermayenin rakibiyiz, ona tepki göstermekle kalmıyoruz. Bu tikelciliğin evrenselciliğe karşı mücadelesi değil, evrenselciliğin evrenselciliğe karşı mücadelesidir.

***Birçok insan, André Gorz'u takip ederek, -belki de belli bir idealizmle- "yeni toplumsal hareketler" kategorisini desteklemek için işçi sınıfına veda etti. Aklıma Touraine, Laclau ile Mouffe, hatta Foucault geliyor. Siz bu eğilimi nereye yerleştiriyorsunuz?***

Bütünüyle karşıyız. Dostum Sylvain Lazarus'un gerçekleştiği büyük "sımfçılık" eleştirisi, belli bir sınıf siyaseti anlayışının doyma noktasına gelmiş olduğunu bildiğimizin kanıtıdır. Ama sınıf siyasetinin başarısız olduğunu söylemiyoruz. Vereceğini vermiştir. Kendine özgü bir karanlığı, kendine özgü korkulan bulunan, ama aynı zamanda olağanüstü bir yaratıcı şevki ve emperyalizme karşı çeşitli yerlerde gerçek darbeler indirme yeteneği olan müthiş bir deneyimdi. Bu dönem sona ermiştir, dolayısıyla proletarya kategorisinin, siyasi bir kategori olarak artık çok önemli bir rol

oynayamamayacağım söyleyebiliriz.

Ama yerine ne önerdiklerine bakıldığında, Gorz ile diğerlerinin savunduğu teslimiyet tavrının, kamufle edilmiş de olsa, aslında siyasi olarak yerleşik düzenin saflarına geçmiş olduklarını gösterdiğini düşünüyorum. Bu tavır gerçek anlamda siyasi alana dokunmaz. Sermayenin kendisinin kendi kendini düzenleyen toplumsal hareketinin bir tür idealize edilişini temsil eder. Refaha ulaşmış olanların bakış açısıdır: Zengin toplumlann azami konfor rüyasıdır. Biz de çevreyle, kalkınmayla, çalışma saatlerinin indirilmesiyle, boş zamanla, herkes için eğitimle falan ilgilenelim, der. Bu eğilim hakkında söylediklerinize katılıyorum: Onda son derece zayıf bir idealizm ve bağımsız düşünce praksisi olarak siyasetin fiilen reddedilişini görüyorum.

***Peki Hannah Arendt ve son birkaç yıldır onun eserine gösterilen ilgideki büyük artışa ne diyorsunuz? Zira o, sizin tersinize, siyasi olanın kültürel ya da ekonomik olandan kesin çizgilerle ayrılmasında ısrar ediyor, özellikle de siyasette "kasti başlangıçlar"ın önemi üzerinde ısrar ediyor}^ Ama Arendt sizin eserinizde bir tür totalitarizmin, bir anlamda "her şeyin mümkün" olduğu inancının izlerim bulur muydu acaba, merak ediyorum.***

Bizim savunduğumuz siyaset anlayışı, "her şeyin mümkün" olduğu fikrinden son derece uzaktır. Aslında, az sayıda başka mümkünler -bize mümkün olduğu söylenenlerin dışında kalan mümkünler- önermeye yönelik muazzam bir görevdir. Mümkünler alanının bize tahsis edilenden daha geniş olduğunu, başka bir şeyin de mümkün olduğunu (ama her şeyin mümkün olduğunu değil) gösterme meselesidir. Her halükârda, siyasetin bütünlük (***totality)*** kategorisinden vazgeçmesi şarttır, ki bu da muhtemelen eski döneme göre bir başka değişikliktir.

Hannah Arendt'le aramızdaki gerçek farklılık, daha çok,

10. Hannah Arendt, *On Revolution,* s. 206.

onun siyasetin kendisine ilişkin tanımıyla bağlantılıdır, Arendt'e göre, siyaset "birlikte yaşama"yla, birlikte yaşamanın bir cumhuriyet olarak ya da bir kamusal alan olarak düzenlenmesiyle ilgilidir. Bu yeterli bir tanım değildir. Siyasetin özünün, birbirlerine bir talimatın pratik sonuçlarıyla bağlanan düşünce ve eylemle ilgili olduğunu görmek yerine, siyaseti sadece yargı ve son tahlilde de kanaat kertesine indirger. Çünkü tek tek bütün talimatlar birbirlerine karşıttır. Mutabakat -hepimizin aşina olduğu mutabakat, ***la pensée unique'm*** (yani küresel liberalizmin) mutabakatı-alanından başka homojen bir kamusal alan olamaz. Hannah Arendt'in Amerikan Anayasası'nı Fransız Devrimi'ne tercih etmesi bana her zaman manidar gelmiştir. Bunu şovenizm yüzünden söylüyor değilim, bunların iki önemli tarihsel imge olduğunu düşündüğüm için söylüyorum. Bir yanda, yargıçların seçimi gibi ince noktalan dahi kapsayacak kadar ayrıntılı bir biçimde, karmaşık, dallı budaklı bir kamusal alanın anayasayla yaratılması. Öte yanda, birbirini izleyen, daha antagonistik ve daha ilkeli bir şey. Ben kesinlikle ikinci seçenekten yanayım.

***Bu da beni asıl sorularımdan birine, öznelerin çoğulluğu sorusuna getiriyor (özne olmayı bir hakikatin öznesi -ya da hakikate tabi— olma anlamında kullanıyorum). Örneğin,*** Aziz Paulus ***kitabınızda, genellikle "Hıristiyan özne"den bahsediyorsunuz. Bir özneler grubunun militan birliğini, Jakoben olmayan bir tarzda, nihai bir ortodoksi dayatmaksızın nasıl koruruz? Aziz en sonunda bir papaza dönüşmekten nasıl kaçınabilir? Felsefenizde öznel fikir ayrılığına nasıl bir alan ayırıyorsunuz?***

Benim bir hakikati, uğruna eyleme geçmemiz gereken önceden verili aşkın bir norm olarak değil, bir ***üretim*** olarak tasarladığımı unutmayalım. Belli bir anda, türsel bir usulün, bir hakikat-usulünün aktörleri onun ne olduğundan kesinlikle habersizdirler, onu bilmezler. Bu çok önemli bir noktadır. Demek ki hiç kimse, hakikati ***bildiği*** için, onun nasıl bilinmesi gerektiğini belirleyecek ki-

şi olduğunu söyleyecck konumda değildir, zira hakikat kendi kendisinin üretimine bağlıdır.

Sorgulamamız gereken tek şey, bu üretimin koşullarıdır. Mesela siyasette, bu işin büyük ölçüde irdelemeye dayalı olduğuna inanıyorum. Jakoben ya da teröristçe olması için hiçbir neden yok. Jakoben terörü, iç fikir ayrılıklarından değil, kriz, savaş ve karşı-devrim durumundan kaynaklanıyordu. Genel bir kural olarak, her türsel usul, onun bir yandan kendini üretirken bir yandan da irdeleme kuralını ürettiğini anladığımız sürece, kesinlikle irdelemeye açık bir süreçtir aslında. Ve artık, irdeleme kuralının ürünü olan önceden belirlenmiş bir normla kısıtlanmaz. Farklı örgütlerde, farklı siyasi düzenlerde ve farklı siyasi tarzlarda irdeleme kuralının bütünüyle değiştiğini görmek için şöyle bir bakmak yeterlidir. Örneğin -tek bir hikâye ve bu hikâyenin de sadece bir iki bölümü üzerinde duracak olursak- Lenin döneminde ve Stalin döneminde bütünüyle farklıdır. Lenin döneminde, son derece çarpıcı bazı fikir ayrılıkları vardı. Lenin, ayaklanmayı başlatmak gibi esasa dair bir mesele konusunda Zinovyev, Kamenev ve daha birçokları ile taban tabana zıt bir konumdaydı. Sonuç olarak, muhalif görüşlerin yok edilmesini içermeyen bir karar alma protokolü bulundu. Oysa Stalin döneminde bu yok ediş düpedüz kural haline geldi. Ne zaman bir bireyler çokluğu, bir insan-özneler çokluğu bir hakikat süreci içine dahil olsa, bu sürecin inşası, bu üretimi yapacak ve kendisi de değişken olan sorgulayıcı ve kolektif bir figürün inşasını da beraberinde getirir.

***Eğer özneler sadece beyan ettikleri hakikate sadakatleri içinde var oluyorlarsa, son kertede bu sadakatin göreli sahiciliğini ya da yoğunluğunu baskıcı olabilecek şekilde ölçmekten -özneleri saf hakikate daha yakın ya da daha uzak oluşlarına göre yargılamaktan- nasıl kaçınacağız?***

Bir insan-özneler çokluğu içinde derece farklılıkları olduğunu kabul etmek, ilkesel olarak, zor bir şey değil. Bu kaçınılmaz bir du-

ram. Tek soran, bu farklılıkların nasıl bir norma, kurala bağlandığını ve en önemlisi, bunun söz konusu sürecin ardışık aşamalarının üretimiyle nasıl bir ilişkisi olduğunu bilmekle ilgili. İki kişiyi, olası en küçük çoğulluğu ilgilendiren sınırlı bir örneği, aşk örneğini ele alacak olursak: Her fikir ayrılığının ille de otomatik olarak ayrılmaya yol açması gerekmediğini herkes bilir. Aynı zamanda, her aşk, kendi gelişimi içinde, kendi ihtilaflar rejimini icat eder ve geliştirir. Bazı örneklerin ayrılıkla sonuçlandığı açıktır. Ama sonuçlanmayanlar da vardır. Ve bu aşkın üretici ya da yaratıcı pozitifliğinin, fikir ayrılıklarının içsel düzenlenişiyle nasıl eklemlendiği, sadece bu aşkın yörüngesinin tekilliklerinden ***birini*** tanımlar.

Aynı şey siyaset için de geçerli. "Derece farkları" diyalektiği, belli bir kolektif müzakere ya da kolektif angajman biçimini düzenler düzenlemesine, ama bunun her şeyi ille de ikili bir mantığa itmesi gerekmez. Kendini -bir cebir metaforuyla söylersem- iki-değerli bir mantık olarak sunması gerekmez. Ara nüansların varlığını herkes kabul edebilir. Bizzat Mao -ki Tanrı biliyor ya Çin Devrimi'nde epey şiddet vardı- insanlar arasındaki çelişkiler ile antagonistik çelişkiler arasındaki farkla ve her süreçte bir sol, bir merkez ve bir de sağ kanadın varolmasıyla ilgili epey karmaşık bir doktrin geliştirmişti. Bir sürecin hareketi içinde, her zaman dikkate değer oranda nüanslar çoğulluğu olduğunda ve bu çoğulluğa belli bir yer tanımazsak sonuçta söz konusu sürecin bozulmasına, parçalanmasına yol açmış olacağımızda ısrar etmekten hiç vazgeçmemişti. Bazı siyasi düzenlerin gelişimlerinin iç kuralı olarak son derece sert bir iki-değerli mantığı benimsedikleri doğrudur, ama her örnekte bu iki-değerliliğin düzenin tekilliğine nasıl bağlandığını sormamız gerekir. Bu, hakikat-süreçlerinin genel bir sorunu sayılamaz.

II

***Artık daha felsefi sorulara geçmek istiyorum; Plüton'la başlayalım. Az sayıda başka birkaç kişiyle -özellikle de Guy Lardreau ve Christian Jambet ile- birlikte epey alışılmadık bir biçimde Platona bağlı olduğunuzu ilan ediyorsunuz. Neden? Platonculuğun aşkın yönünü reddettikten sonra Platonculuk ne anlama gelir?***

Platon'da hiçbir aşkın boyut olmadığını söylemezdim, ama beni ilgilendiren bu değil, Nietzsche'den Heidegger'e geçen yüzyılın bütün önemli felsefecileri anti-Platonist olduğu için biraz provokatif bir biçimde onunla aynı saflara geçmemin nedeni bu değil.

Aslında, Platon'la ilgili üç şey ilgilendiriyor beni. Birincisi, felsefenin "koşulları" dediğim şeye dair keskin, bir ilk niteliğindeki farkındalığı. Platon'da felsefe matematikle, sanat ve şiirle -gerçi bununla ilgili diyaloğu biraz zorlama ve karmaşıktır- siyasetle ve de ***Şölen***'de ve diğer diyaloglarda görüldüğü gibi aşkla mecburi bir diyalog içindedir. Bu yaklaşım felsefenin bütüncül bir bilgi ya da sistem olduğu fikrinden çok uzaktır. Platon'a göre felsefe, kendisiyle bağlantılı olarak değil, başka bir şeyle -karşılaştığın insanlarla ve onların söyledikleriyle (Sokrates), ama aynı zamanda da matematikçilerin buluşlarıyla, şiir ve trajedi yazanların eserleriyle, siyasi durum ve tartışmalarla, aşk duygusunun varlığı ve yoğunluğuyla- bağlantılı olarak düşünmekle başlar.

Beni ilgilendiren ikinci şey de, Platon'un felsefenin hakikat kategorisi olmadan pek bir yere varamayacağı inancıdır. Bu benim anti-modem ya da anti-çağdaş yanım - çünkü bu kategori çağdaş eğilimlerin çoğu tarafından şüpheyle karşılanıyor, eleştiriliyor, yani inkâr ediliyor. Hatta daha ileri gidip felsefenin, sonsuz hakikatler olabileceği fikri olmaksızın pek bir anlamı olmadığını söyleyeceğim... Bu fikir klasik metafiziğin tamamında bulunur elbette, ama Platon'da bir şekilde sorgulayıcı ve parçalı kalır. Diyalogların çoğunun itici gücü bu sorundur, ama yine de on-

larda kapalı bir hakikat teorisi bulmak zordur, çünkü her zaman yeni baştan, yeni koşullar içinde, başka bir şeyle bağlantılı olarak ele alınır. Bu tavır, hakikatin hiçbir zaman kendine yeterli veya tamamlanmış bir tanıtlamanın nesnesi olamayacağını fark ederken bile kendimizi hakikat sorunu burcunun altına yerleştirdiğimiz bu ritim, bir felsefeci olarak bana uyuyor.

Son olarak, îde'lerin aşkınlığıyla değil de -Heidegger'in eserlerinden birinin başlığıyla söylersek- "düşünme nedir?" sorusuyla ilgilenen bir Platon olduğunu düşünüyorum. Düşünülebilir olanı, düşüncede, İde'de olanı doğal olarak adlandırırız. Ama -özellikle son diyaloglannda: ***Sofist***'te, ***Parmenides***'te, ***Philebus*** ' ta- Platon "düşünce nedir?" sorusunu herhangi bir aşkınlığa ayrıcalık tanımak için değil şunu sormak için gündeme getirir: İde'ler arasındaki içsel eklemlenme nedir, düşüncenin hareketi nedir, içsel başkalığı, çıkmazı vb. nedir? Bence, Platon budur.

***Peki ya "üstadınız Lacan"? Bugün onun öğretisinden neleri alıkoyuyorsunuz? Seminerlerine katılmış mıydınız?***

Aslında kendimi Lacan'dan her zaman biraz uzak tuttum. Seminerlerine hiç katılmadım, ama yine de Ecole Normale Supérieure' de (1958-59) onun eserleri hakkında ilk raporları Althusser'le birlikte ben hazırladım. Psikanaliz pratiğiyle hiçbir ilişkim olmadı. Ne analistim ne de analizden geçtim; hiçbir Lacancı okula da mensup değilim. Lacan'la ilişkim felsefe içinden kurulan bir ilişki.

Bununla birlikte Lacan'dan önemli şeyler öğrendim, bu yüzden de onu üstatlanmdan biri olarak görüyorum. Kısaca söylersek, Lacan'da uzun bir süre beni büyüleyen şey, özne sorununu mantıksal-matematiksel türden soruşturmalara ya da ***modellere*** bağlamaya yönelik o çok tuhaf çabasıydı. Bu çabaya Freud'da hiç rastlanmaz. Lacan'da beni özellikle ilgilendiren şey, gerçek anlayışıydı. Birincisi gerçek ile gerçeklik arasında yaptığı ayrımdı; ki bu, görünüş ile gerçeklik arasındaki ya da fenomen ile numen arasındaki klasik metafizik ayrımla aynı şey değildir. Özellikle de

gerçeği, bir durum içinde, herhangi verili bir simgesel alan içinde, tam da durumu bir bütün olarak, gerçeği açısından düşünmemizi sağlayan çıkmaz noktası ya da imkânsızlık noktası olarak gören anlayışı önemlidir. Biraz önce söylediğim şey kısmen şöyle de ifade edilebilir: Özgürleştirici siyaset her zaman, tam da durum içerisinden bakıldığında imkânsız olduğu ilan edilen şeyi mümkün göstermekten ibarettir.

Dikkatimi çeken bir başka şey de Lacan'ın kendisini bir "anti-filozof' ilan etmesiydi. Kısmen onun sayesinde kendi kendime, oldukça sistematik bir biçimde, neyin anti-felsefı ilan edilebileceğini, anti-felsefi düşünceyi karakterize eden şeyin ne olduğunu, belli düşünce türlerinin neden kendilerini felsefeye düşmanlık şeklinde kurduklarını sormaya başladım. Sonuçta, teorim şu ki felsefe her zaman anti-felsefeye mümkün olduğunca yakın kalarak düşünmelidir. Bütün bu nedenlerle, analitik terapi sorununun kendisiyle hiçbir ilişkim olmamasına rağmen, Lacan'a gerçekten çok şey borçluyum.

***Felsefi hakikati, dile getirilemez olanla, söylenemez olanla ya da mistik olanla bir yakınlık iddia edebilecek her şeyden ayırmaya özen gösteriyorsunuz. Yine de,*** Aziz Paulus'/a ***ve başka eserlerinizde, her türlü dini atıf ya da tematikten arındırılmış çarpıcı bir "laikleştirilmiş inayet" öğretisini savunuyorsunuz. Şunu soracağım: Gerçekten dini olan tam da her türlü tematiğin sona erdiği yerde başlamaz mı? inayet fikri eğer bir başkaya, tam manasıyla yaratıcı bir güç fikrine, saf bir öteye karşılık gelmiyorsa ne anlama gelebilir?***

Bence, her tekil hakikatin kökeni bir olayda yatar. Yeni bir şey olabilmesi için bir şey olması gerekir. Kişisel hayatlarımızda bile, bir karşılaşma olması gerekir, hesaplanamayan, öngörülemeyen ya da idare edilemeyen bir şey olması gerekir; sırf şansa dayalı bir kopuş olması gerekir. Hıristiyan yazarların inayet dediği şeyi, bir hakikatin sonsuz gelişimi ya da inşası ile olay denen bu

kopuş unsuru arasında esaslı bir bağ olmasından yola çıkarak anlıyorum ben. Onlar için inayetin anlamı tam olarak buydu demeye getirmiyorum elbette. Aslında, her inayet ilahi bir armağansa, nihai, ilahi bir hesap yapılmış olduğu fikrinden kesinlikle kaçamayız; söz konusu hesap bizim idrakimizi aşsa bile. Tam manasıyla dini inayet anlayışı ile laikleştirilmiş inayet arasındaki fark budur.

Temelde, laikleştirilmiş inayet dediğim şey, bize bir hakikat şansı veriliyorsa, sıradan çıkarlarının peşine düşen bireylerden biraz daha fazla bir şey olma şansı veriliyorsa, bu ***şansın her*** zaman bir olay sayesinde verildiği fikrini anlatır. Kesinlikle şansa dayalı ve varoluşun idaresi ya da hesaplanmasıyla ilgili her türlü ilkenin ötesinde olan bu olaysal armağana neden inayet demeyelim ki? Hiçbir kadiri mutlak, hiçbir ilahi aşkınlık gerektirmeyen bir inayettir bu. Aziz Paulus'ta beni ilgilendiren -ve yazılarında çok açık görülen- fikir, bir hakikatin oluşumunun, bir öznenin oluşumunun bütünüyle, idrakimizin yapmaya muktedir olduğu bütün öngörü ve hesapların ötesinde bulunan saf bir olaya bağımlı olduğu fikridir.

***O halde, Paulus'un başına gelen o ikinci ve en az birincisi kadar temel olan olayı, Şam yolunda birinci olayın hakikatini şahsen olumlamasını nereye koyacağız? Sizin felsefenizde, bu ikinci ve indirgenemez biçimde*** şahsa özel ***eklenti için bir yer var mı? Başka bir deyişle, hakikat her zaman "genel" ya da "herkes için" bir hakikat ile özellikle öncülerine ayrılmış bir hakikat arasında yarılmış değil midir? Yahut, aşkta olduğu kadar siyasette de, başımıza gelen ile bizim yaptığımız ya da yaptırdığımız şey arasında böyle keskin bir ayrım yaparak ne kazanılıyor?***

Paulus'un önemli yanı, ardında bıraktığı metinleri kendi şahsi inayetinin hikâyesinden ve bu inayetin kendisinin yeniden dirilişe bağımlı olup olmamasından bağımsız olarak okuyabilmemizdir. Paulus'un düşüncesi olayın düşüncesidir, bir olaya ardışık ha-

kikatin düşüncesidir, sadakatin düşüncesidir ve evrensel olanın düşüncesidir ki ben de onu bu şekilde incelemekle ilgileniyorum. Hıristiyan doktrini içinde -olayın yeterli olup olmadığıyla, kimin seçildiğiyle ilgili- ciddi sorunlar olması, şu söylediğimiz şeyle bağlantılıdır: Hıristiyan inayet doktrinini dünyayı yöneten bir aşkın plan olduğu fikrinden ayırmak çok güçtür. Burada, kitabımın çeşitli yerlerinde de işaret ettiğim gibi, benim ateizmim devreye girip bu koşutluğu bozar.

Öte yandan, belki de sırf kendim de benzer bir şey yaşamış olduğum için, bir olayın kolektif uzantısında önemli bir sorun görmüyorum. Bir felsefe aynı zamanda şahsi bir deneyimdir. Mayıs 1968 ve sonrasıyla ilgili olarak, 1960'lann başlarında yerleşik Gaulle'cü rejimin nasıl bir şey olduğunu hatırlamak gerekir. Bu rejimin baskıcılığını ve Pompidou sayesinde güç kazanan kapitalizmin zafer kazanmışlık havası karşısında protesto hareketlerinin, radikal ve eleştirel akımların ne kadar -bugün hayal bile edemeyeceğimiz kadar- azınlık karakterine bürünmüş olduğunu hatırlamanız gerekir. Bu toplumda yaşamış olmanız gerekir; artık başka sorunu olmayan -o korkunç Cezayir sorununu çözmüş- bir toplum; bir tam istihdam, kesintisiz kalkınma toplumu... Daha sonra olanlara gelince, evet, bizler asıl aktörlerdik, ama başlarına gelen şeylere bütünüyle yakalanmış, olağanüstü bir şeye, tam anlamıyla hesaplanamayan bir şeye yakalanmış aktörlerdik. Şüphesiz bu istila şahsen bana damgasını vurmuştu. Anekdotları tek tek birbirine eklersek, her zaman verili herhangi bir anda belli aktörler, şu ya da bu sonuca yol açmış olan belli insanlar olduğunu söyleyebiliriz elbette. Ama bütün bu anların kristalize olması, genelleşmesi ve sonra herkesin ona kimsenin mümkün olduğunu düşünemeyeceği ölçüde yakalanması - işte ben bütün bunlara olaysal boyut diyorum. Olaya yol açmış olan küçük süreçlerin hiçbiri, gerçekte olanlara eş değildi.

***Ölçek meselesi mi?***

Bütün önemli olaylarda olduğu gibi, olağanüstü bir ölçek değişimi yaşanmıştı. Örneğin, Fransız Devrimi ile Étais-Généroux'un* toplanması çağrısına yol açmış olan mali kriz arasında bir başka ölçek değişimi yaşanmıştı. Tabii her zaman Étais-Généroux'un toplantısından, farklı zümrelerin temsili meselesinden, kralın bütün bunları engelleme girişimlerinden dem vurabiliriz. Ben hiçbir zaman, olayın, olgusallığı içinde incelendiğinde, akıldışı özellikler gösterdiğini savunmadım. Sadece duruma içsel hesaplardan hiçbirinin olayın ortaya çıkışını açıklayamayacağını ve özellikle de belli bir anda meydana gelen ve aktörlerin kendilerinin artık onun aktörleri mi, araçları mı yoksa onun taşıdığı şey mi olduklarını bilmedikleri bir şeye yakalandıkları bu ölçek değişimini aydınlatamayacağını düşünüyorum. Kültür Devrimi'nin zirvede olduğu sıralarda, Lin Piao -kendisi bugünlerde nadiren anılıyor- bir keresinde, asıl önemli olanın, devrimci bir konjonktürde, devrimin hem aktörü hem de hedefi olmak olduğunu söylemişti. Bu formülü severim. Evet, bizler aktörüz, ama olay tarafından hedef alman, taşınan ve çarpılan aktörleriz. Bu anlamda kolektif olayların meydana gelebileceği açıktır.

Gençliğimin bir parçası olduğu için çok önemsediğim Castro'yu örnek vermiştiniz. Küba'da olup bitenleri çok yakından takip ettim, burada da Sierra Maestra'da partizanların oluşturduğu küçük grubun iradeci oldukları açıktı. Ama Batista'nın çöküşüyle, iktidarın ele geçirilmesiyle ve Castro'nun Havana üzerine yaptığı o olağanüstü, çok yavaş yürüyüşle birlikte, bir bütün olarak Küba halkı, peş peşe gelen safhaları rahatça izlenebilen bir şeye yakalandı; ama bu şey, Sierra Maestra tepelerindeki yirmi kadar insanın karaya çıkışıyla kıyaslandığında mutlak bir ölçek değişimine karşılık geliyordu...

* Devrim öncesi Fransa'da soyluların, ruhban sınıfının ve bunların dışında kalan halk katmanlarının her eyaletten gelen temsilcilerini kapsayan genel meclis. (ç.n.)

***Bir keresinde, Mayıs 1968'de bir olay olduğundan artık emin olmadığınızı söylemiştiniz.[11] Olaydan sonra hangi ölçütlere başvurarak böyle şeylere karar verebiliriz, özellikle de olayın kendisi tam da sadece geri dönüşlü yankıları yoluyla ayakta kalmayı sürdürüyorsa?***

Biraz daha karmaşık bir şeydi söylediğim. Bu olayın adını belki de bilmediğimizi ve bunun sonucu olarak da, hâlâ adını bulamamış bir olaysallıkla -Sylvain Lazarus'un "karanlık bir olaysallık" dediği şeyle- karşı karşıya olduğumuzu söylemiştim. Öyle olaysallıklar vardır ki onlardan çıkanlabilen ifadeler veya onlara gönderme yapmak için kullanılan adlar birbiri ardına gelme pratiğini haklı çıkaramaz ya da bu pratiği istikrara kavuşturmayı başaramaz. Örneğin, Fransız Devrimi'nin birbiri ardına gelen olayları sırasında, "devrim" adı üzerinde çok kısa bir süre sonra olup bitenlere uygun ad olarak bir mutabakat sağlandı. Saint-Just "devrim donmuştur" dediğinde, Devrimle ve o sırada olup bitenlere gerçekten içsel olan bir kapasite olarak "devrim" adıyla ilgili bir şeye işaret ediyordu.

Mayıs 1968'e gelince, bir o yöne savrulduk, bir bu yöne; belki tam da eski siyaset anlayışından başka bir şeye geçmekte olduğumuz zamana ait bir olay olduğu için başımıza geldi bu. Sonuç olarak, "devrim" adı doğru ad değildi. Çok çeşitli önerilerde bulunuldu. Bugün herkesin "Mayıs 1968 olayları" demesi bana çok çarpıcı geliyor, ama olayın adının "olay" olduğunu söylüyorsak, bu daha onun adını bulamamış olduğumuz anlamına gelir. Sanırım ben de Mayıs 1968'e ilişkin bu değerlendirmeye bağlı kalacağım: O bir olaydı -özneleşmem kısmen onun içinde şekillendi, o yüzden de ona sadık kalacağım- ama adı karanlıkta kalan bir olay.

11. "Ortada bir olay olmaması kesinlikle mümkündür. Gerçekten bilmiyorum" (Alain Badiou, "Being by Numbers", ***Artforum*** 33:2 (Ekim 1994), s. 123).

Varlık ve Olay'; ***okurken ilk dikkatimi çeken sorunlardan birisi, matematiksel ontolojiniz ile genelde maddi gerçekliğin doğası arasındaki genel ilişki sorunuydu. Maddi durumlara belli türden matematiksel kümelermiş gibi muamele ediyorsunuz. Ontolojiniz -yani sunumun sunumu, "varlık-olarak-varlık" dediğiniz şey- ile sunulan şey arasında nasıl bir ilişki var?***

Düşünce için söz konusu olanın varlık-olarak-varlık olduğu bir durumun var olduğunu kabul edersek -bence, bu çeşitli düşünce durumlarından sadece birisidir-, o zaman bu durumun matematik tarafından tanımlanan durum olduğunu söyleyeceğim. Matematik tarafından tanımlanan diyorum, çünkü bütün sunuş yüklemlerini azar azar soyutlarsak/çıkarırsak, saf çoklukla baş başa kalırız. "Sunulan şey" kesinlikle her şey olabilir. "Sunulan şey"e yapılan her türlü atfı soyutlayan saf sunum -yani, varhk-olarak-varlık, saf çokluk olarak varlık- ancak matematik üzerinden düşünülebilir.

Sunumun kendisinin sunumunu -yani, sonuçta, saf çokluğu-ele alabilmek için çeşitli durumlarda "sunulan şey"i soyutladığımız zaman gerçek ile mümkün zorunlu olarak birbirinden ayrılmaz hale gelir. Ontoloji adını verdiğim şey, sunulan şeyin gerçek mi mümkün mü olduğu sorusundan bağımsız olarak ele alınan sunumun türsel biçimidir. İnsanların matematiksel ideallikleri statüsünü, bunların gerçekliklerinin statüsünü her zaman tartışmalarının nedeni yukarıdaki sorudur. Bunlar gerçek midir, bir yerlerde var mıdır, yoksa sadece mümkün müdür, dilsel ürünler midir...? Ben bu sorulan bırakmamız gerektiğini düşünüyorum, çünkü gerçek-mümkün aynmının aşağısında bulunmak, benim tasarladığım haliyle ontolojinin özüdür. Sonuçta geriye zorunlu olarak, genelde çokluğun bilimi kalacaktır; böylece tikel bir durumda fiilen neyin sunulduğunu bilme sorunu askıya alınmış olacaktır. Oysa sunulan bir şeyi nesnel sunumu açısından incelediğimiz her seferinde, karşımızda bir matematiksellik ufku bulunacaktır ki bana kalırsa açık seçik olabilecek tek şey de odur. Son

tahlilde, fizik -yani, madde teorisi- matematikseldir. Matematikseldir, çünkü sunulmuş olanın en nesnelleşmiş katmanlarının teorisidir ve bu yüzden de varlık-olarak-varlığı matematikselliği yoluyla zorunlu olarak yakalar.

"Sunulan şey" -örneğin, madde- ile varlık-olarak-varlığın teorisi arasındaki ilişki, ampirik olarak, fizik ile matematik arasındaki ilişki olarak betimlenebilir. Ama bir yanda kendi içinde çokluğun -yani, neyin çokluğu olduğuna ve dolayısıyla çokluğun saf çokluğu olarak çokluğa kayıtsız kalan çokluğun- türsel teorisi ile öbür yanda, "çoklu olarak sunulan şey", hakkında ontolojinin hiçbir şey söylemediği şey arasındaki ilişkiyle daha derin bir biçimde betimlenebilir.

***Ama en temel kavramınız olan*** durum ***kavramı, esasen matematiksel bir düzen ile en az onun kadar*** esaslı ***görünen ve heterojen edimsellik unsurlarını içinde barındıran eklektik bir düzen arasında gidip geliyor.***

Haklısınız. Durum kategorisi, bu bakış açısından -bu yüzden de bu kategoriyi esaslı bir biçimde yeniden işleyeceğim- iki-değerli bir kategori, iki farklı biçimde ulaşabileceğimiz bir kategoridir. Bir anlamda durumu fiiliyat olarak -yani, ontolojik bir imkânın fiilen gerçekleşmesi olarak, dolayısıyla bir çokluk figürü olarak- ele alabiliriz. Ontolojik durumun içinden böyle nitelenecektir. Sonra da her durumun bir çokluk olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonra da her durumun sonsuz bir çokluk olduğunu ya da şu kadar önemli bir çokluk veya şu kadar karmaşık bir çokluk olduğunu ekleyebiliriz; bu bapta en fazla bu kadar ileri gidebiliriz. İkinci bir anlamda, "bu çokluğu oluşturan şey", bu çokluğa içsel nitel belirlenim, ***bu*** tekil durumun araştırılmasında konu olacaktır. Daha sonra da, sözgelimi, bunun kitlelerin jestlerinden, eylemlerinden, devlet adamlarından vb. oluşan siyasi-tarihsel bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Oysa eğer bu kesinlikle fiziksel ya da maddi bir durumsa, belli kümelere dikkat çe-

ken deneysel mekanizmalardan oluşacaktır.

Bütün bunlar çok eski ve bir ölçüde kaçınılmaz bir ontolojik programı doğrular: Ontoloji her zaman, "sunulan şey"in yüklemli, tikel belirlenimlerini bir yana bıraktığımız zaman düşünceye kalan şeyleri bir araya toplar. Geriye hiçbir şey kalmadığı sonucuna da varabiliriz. Bütün on dokuzuncu yüzyıla, bütün Kant-sonrası teoriye hâkim olan fikir buydu; söz konusu teoriye göre geriye sadece bilinemez kalacaktır, yani sonuç olarak hiçbir şey kalmayacaktır. Ya da aslında her şeyin kaldığı sonucuna da varabiliriz -ki Heidegger'e yön veren esin de buydu- yani, eğer varlığın varoluşlarının çeşit çeşit tekilliğini bir yana koyarsak, kendisi de epey problematik bir biçimde askıya alınmış ya da ertelenmiş olan bir varlık düşüncesine geliriz. Bana gelince, ben geriye kalanın matematik olduğu sonucuna varıyorum. Bence epey güçlü bir tez bu.

Üstelik tam anlamıyla maddeci bir tez, çünkü maddenin araştırılmasının, madde kavramının kendisinin, matematikselliğin kıyısında durduğu tarihinden anlaşılan bir kavram olduğunu herkes görebilir. Deneyim minvalinde matematiksel değildir, ama rasyonel düşünce tarafından matematikselleştirilir - hatta matematikselin sınırındadır, çünkü madde kavramını en temel bileşenlerine ayırdıkça, ancak karmaşıklıkları gittikçe artan matematiksel işlemlerle adlandırılabilen ya da tarif edilebilen bir gerçeklik alanına girersiniz. "Madde", varlıktan hemen sonra, sunulanın ("sunulan şey"in) mümkün olan en genel adı olacaktır. Varlık-olarak-varlık da mümkün ile gerçek arasındaki ayrımsızlık noktası olacaktır ki bu noktayı sadece, saf çokluğun genel düzenlenişlerini araştıran matematik kavrayabilir. Madde, fizikteki anlamıyla, her türlü tikel sunumu kuşatan maddedir - ben de her türlü sunumun maddi olduğunu düşünme anlamında maddeciyim. "Madde" sözcüğünü, "madde" sözcüğünün içeriğini ele aldığımızda, maddenin varlıktan hemen sonra geldiğini görürüz. Ontolojiyle hemen yan yana varolan genellik derecesindedir. O halde fiziksel durum çok güçlü bir biçimde matematikselleştirilmiş bir durum olacak-

tır; gerçekliğin en küçük, en asli unsurlarına yaklaştıkça da matematikselliği artacaktır.

***Duruşunuzun sonuçlarından -belki de koşullarından- biri de, ontolojik araştırmalara sık sık esin vermiş olan bir ayrımı paranteze almak: Canlı ile cansız arasındaki, ya da yaşam ile yaşamdan-da-öte arasındaki, yaratılmış ile Yaratıcı arasındaki ayrım. Matematikten yardım almanız, kendi deneyimimizle aynı nitelikte olmayan bir gerçekliği kavrama çabamızla bağlantılı eski sorunları bir kenara bırakmanıza yardımcı oluyor mu?***

Canlı varlıklar teorisinde durumsal alanın çok önemli bir yeri olduğuna inanıyorum. Yaşam olarak yaşam teorisinin, tıpkı madde olarak madde teorisi gibi, bilimi ilgilendiren bir mesele olduğunu düşünüyorum. Felsefenin koşullan arasında bilime ayrı bir önem verdiğime, onu özel bir yere koyduğuma Tanrı da şahittir. Henüz yaşam alanıyla ilgili fazla bir şey söylemediysem, bunun nedeni tümden gereksiz olduğunu düşünmem değil. Her halükârda, insanların hayvan olduğunu kabul etmemiz gerektiğini hep söylemişimdir.

***Hayvanlara bazen biraz acımasız davranıyorsunuz...***

Hayır! Nerden çıkardınız bunu?

***Tenin, ayartılmanın, "köstebeklerinkinden ne daha az ne de daha çok değerli"[12] sayılabilecek arzu ve çıkarların yozluğu ile ölümsüz bir hakikat arasında ayrım yapma çabanızdan.***

Ama bazı ayrımlar yapmamız gerekiyor. İnsan ile hayvan arasında gerçek bir fark olduğunu düşünüyorum. Bu, varoluşumuzun çok önemli bir kısmında, hayvan olduğumuzu inkâr ettiğim anla-

12. Alain Badiou, ***Etik,*** s. 64.

mına gelmiyor. Bunu sık sık söyledim zaten. İnsan varoluşunun önemli bir parçası hayvani varoluş içinde yakalanmıştır. Bu bir değer yargısı değildir, sadece eğer hakikat-usullerinden bahsedeceksek, başka bir şeyden bahsedeceğimiz anlamına gelir. Bu başka şey de hayvani evren içinde salt insana özgü olan şeydir. İnsanların ne ölçüde hayvan olduklarını hatırlatan her şey beni şahsen büyülüyor. Buna belli bir şefkatle yaklaşıyorum. İnsandaki hayvanlığı her zaman bir ilk önyargı nesnesi olarak gören klasik ahlakçılardan kesin olarak ayırıyorum kendimi. Bu benim maddeciliğimin bir parçası.

Bence insanlar hayvandır; felsefi açıdan onları hayvani alan içinde insan olarak tarif eden müstesna, şansa dayalı ve kısmi bir yetenek sahibi hayvanlardır. Hayvani alanın kendisi maddi alana içseldir. Saf sunulan açısından, orada sona erer. Ama bir varlık düşüncesi söz konusu olduğunda -ki bu da müstesna insan kabiliyetlerinden biridir- matematikten yararlanırız.

Bir zamanlar beni Darwin öncesinde kalmakla suçlamıştınız; bu sizce önemli bir itirazdı. Bu söz içime işledi, üzerinde düşündüm. Darwin'e büyük bir hayranlık duyuyorum. Yaptığı devrimci keşif, insan düşüncesinin çok önemli bir yaratımıydı. O günün koşulları hatırlandığında, geliştirdiği teori çok güçlüydü, olağanüstü bir yıkıcı potansiyele sahipti. Her zaman gerici saldırılara hedef olması boşuna değildir. Darwin öncesinde kaldığımı düşünmüyorum. İnsanın bir hayvan olduğunu ve belli bir açıdan da başka bir şey olmadığını kesinlikle kabul ediyorum. Bizi nelerin oluşturduğu açısından bakıldığında, maddeden başka bir şey yoktur. Bir hakikat usulü bile hiçbir zaman maddiliğin yakalanmasından başka bir şey değildir.

Bunları kabul ettiğim halde, yine de bu tikel hayvanın bazen, ***inayet*** yoluyla, düşüncenin hayvansallık düşüncesine indirgemeyi başaramadığı bir şeye yakalandığını düşünüyorum. Bu, fizikçilerin, fizik ne kadar matematikselleşirse matematikselleşsin, yine de geriye, bir meseleye deneyle karar verildiği, her şeyin saf matematiksellik bütünüyle düşünüldüğü o alana indirgenemediği

bir alanın kaldığını söyleyerek dile getirdikleri iddiadan çok da farklı bir iddia değildir. Hakikat için de aynı şey geçerlidir - yani, ancak insan denen ölümlü hayvan tarafından düşünülebilir.

***O halde, hakikatin ölümsüzlüğü ile aştığı bilgilerin "hayvaniliği" arasındaki ilişki tam olarak nedir? Bir kere, ontolojinize göre, biliyoruz ki bir durumun unsurları durum tarafından "bir sayılarak" varolurlar. Yani önce bünyevi olarak bireyselleşip ya da kendi kendilerini bireyselleştirip sonra da durum tarafından mı seçilirler? Yoksa sadece duruma ait oluşlarıyla mı ayırt edilirler? Bir unsurun ayırt edici özelliği nedir?***

Sorduğunuz soru sizi bir ayırt edilemezlik konumuna yerleştiriyor. Bir unsurun durum içinde bir sayılması ile "kendi içinde” bir olması arasında dolaysız bir ayrım yapamayız. Daha önce sayılmamış olan bazı unsurlar, kendisi de kaçınılmaz olarak olaysal olan bir tarzda, durum içinde sayılmaları gereken unsurlar olarak görülmeye başlayabilir. Durum içinde bir sayılan şey ile unsurun zaten bünyesi gereği olduğu bir arasındaki mesafe, ancak bu keşif sayesinde ortaya çıkar. Geri dönüşlü bir biçimde, sayılmasını gerektiren olay sayesinde ortaya çıkan bu şeyin aslında duruma ait olduğunu ilan etmek zorunda kalırız. Ve geri dönüşlü biçimde duruma ait olduğunu kabul edersek de, bünyevi bir kimliği olduğunu söylemek zorunda kalırız. İşte bu nedenle, kendini bir sayılmaya bir itiraz olarak -yani sayılması gereken durumda sayılmamış olarak- olumlayan her bünyevi kimlik, ancak olaysal keşifle birlikte gün yüzüne çıkar. Durum tarafından bir sayılan ile bünyevi kimlik arasındaki mesafeyi kuran şey olaysal keşiftir. Sırf durumun kendisi açısından, durum içinde bir sayılan şey ile bu şekilde sayılan şeyin bünyevi kimliği arasında ayrım yapabilecek konumda olsaydık, o zaman bu konum duruma içkin olmazdı. Bizim şunu diyebilecek dışsal bir gözlemci olmamız gerekirdi: Burada bir kimlik var, burada bir sayılan şey var ve bu kimliğin sayımın dışında kaldığını görüyoruz. Ama biz her zaman duruma

içkin olduğumuz için, sayılan şey ile bünyevi, sayılmamış bir kimlik arasında ayrım yapmaktan aciz kalmamız zorunludur.

Her türlü olayın gözler önüne serdiği şey -ki bence bu siyasette özellikle çarpıcı bir hal alır- sayımın ötesinde kendi kimliğine sahip olan, hesaba katılmamış bir şey olduğudur. İşte bu nedenle her zaman bir olayın, şu ya da bu şekilde, sayımın bozulması olduğunu söylemişimdir. Aynı şekilde -burada Lacan hakkında söylediklerime dönüyoruz- bir olayın, sayım için imkânsız olan şeyin onun gerçeği olduğunu gösterdiğini söyleyebilmemizin nedeni de budur; böylece sayımın yasasının, sayılmamış olan bu şeyin sayılmış olması gerektiğini gösterdiği açığa çıkarılmış olur.

***Bu her zaman bir duruma içsel olma olgusunu nasıl nitelersiniz? Her zaman bir duruma ait olmamızın gerekmesi bir tür aşkın koşul, varoluşumuzu mümkün kılan bir koşul değil midir?***

Ben bunu ontolojik bir ilke olarak görüyorum, tek fark bu. Ona aşkın deme ihtiyacını duymuyorum. Ontoloji saf çokluğa ilişkin teorisinde bize şunu söyler: Bir çokluk varsa, onun var olduğunu ancak bir başka çokluğa ait olduğu sürece ilan edebiliriz. Bir çokluk olarak var olmak her zaman bir çokluğa ait olmaktır. Var olmak ...-m unsuru olmaktır. Var oluşun başka hiçbir yüklemi yoktur. Bunun dolaysız sonucu ise, var olmanın bir durum içinde olmakla aynı anlama geldiğidir; aşkın olana geri dönmeye gerek yoktur, çünkü bu varlığın yasasıdır. "Aşkın" sözcüğünün anlamını Kantçı anlamıyla sınırlamaya çalışıyorum.

"Aşkın" bizi deneyimin öznel koşullarına geri gönderir, Kant da bize durmaksızın onun tam da bir varlık yasası olmadığını söyler. Fenomenlerin birliği yasasıdır, bir varlık yasası değildir. Ama "aşkın" sözcüğünün anlamını, sonuçta genelde düşüncenin, genelde varoluşun ilk ya da nihai koşuluna aşkın diyecek şekilde genişletiyorsanız, o zaman size katılırım: Evet, aşkındır.

***Halen ilişki anlayışınızı, özellikle de hakikat ile bilgi arasındaki ilişki anlayışınızı yeniden formüle etmekle uğraştığınızı biliyorum. Şu anki durum nedir?***

***Varlık ve Olay'***da, her durum içinde durumun diline bağlı bir bilgiler ansiklopedisi olduğunu ileri sürmüştüm. Ontolojide ve matematikte açıklandığı haliyle durumun çokluğunun tersine, bu noktanın büyük ölçüde temellendirilmeden kaldığı ya da eleştirellikten uzak bir biçimde olumlandığı doğrudur - bu itirazı bizzat siz yapmıştınız. Eğer böyle kabul edersek, o zaman hakikat bu ansiklopedide bir delik açan, kendini ondan çıkartan şey olarak, onun karşısındaki bir yenilik köşegeni olarak ortaya çıkacaktır. Dil de bilgi de çok önemlidir ve birbiriyle bağlantılıdır, çünkü ancak durumun bir dili olduğu içindir ki yüklemler, tikellikler ve dolayısıyla bilgiler olabilmektedir.

Şu anda üzerinde çalıştığım yeniden formülleştirme, bu ikili soruna, durumun dili ve bilgilerin varlığı sorununa hem bir meşruiyet hem de çok daha büyük bir tutarlılık kazandırmaktan ibarettir. Bu da doğal olarak beni düşüncemin en temel kavramını, yani durum kavramını yeniden düşünmeye itti. Aslında, durum kavramı, ***Varlık ve Olayda,*** salt çokluğa indirgenir, daha sonra da ona yavaş yavaş durumun dili ve yüklemleri eklenir. Bir durumun tikelliğini neyin belirlediğine dair bir incelemeden yola çıkarak, her durumda zorunlu olarak, durumun orada-oluşu (***être-là***) admı verdiğim bir yüklem evreni bulunduğunu göstermeyi umuyorum. Bizi ontolojiye geri götüren durumun varlığını, orada-oluşundan -yani her durumun sadece bir varlık değil, onunla birlikte, bir görünüş de olması zorunluluğundan ayırmaya çalışacağım. Bu bir görünüş doktrini olmakla birlikte, "fenomenal-olmayan bir görünüş" doktrinidir. Bir özneye yönelik bir görünüş değil, yerelleşme olarak, başlı başına bir görünüştür. Kendisi de herhangi tikel bir mekâna ya da coğrafyaya geri dönmeyen, daha çok bünyevi bir yerelleşme olan bir yerelleşmedir. Saf çokluğa eklenen bir ontolojik özelliktir.

Başka bir deyişle, mümkün bir durum ile fiili bir durum arasındaki, mümkün durumla gerçek durum arasındaki ayrım sorununu irdeleyeceğim, çünkü ontolojinin bu meseleyi çözmediğini, bu ayrım noktasının aşağısında olduğunu tekrar dikkate alacağım. Bir durumun fiiliyatı, görünüşü çokluk düzenlenişinden çıkarılamaz. Biriyle öteki arasında geçişlilik yoktur.

Bu noktada, görünüşün yasalarının ne olduğunu sormak zorunda kalacağız. Sanıyorum matematiğin hâlâ olup bitenlerin bir kısmını açıklayabildiği, ille de matematiğin alanından çıkmak zorunda olmadığımız fikrini savunabiliriz. Ama biraz değiştirilmiş, yeni bir matematiksellik biçimine, asgari bir ilişki teorisine, bir ***mantığa*** ihtiyaç duyan matematikselliğe ihtiyacımız olacak. Bir ilişki olarak ilişki teorisine, unsurlar/elemanlar arasındaki, parçalar arasındaki vb. ilişki teorisine "mantık" diyorum. Varlık-olarak-varlığın -yani varlık ile orada-oluş arasındaki ilişkinin aşağısında olan varlığın- saf bir çokluk olduğunu ileri süreceğim. Ama bu saf çokluğun her zaman, bir ilişkiler evrenine bağlı olduğunu, ***onun tarafından*** çarpıtıldığını ya da yeniden işlendiğini ve bu evrenin sadece durumun çokluğu içinde sergilenen varlığını ya da aidiyetler şebekesini değil, duruma özgü mantığı da tanımlayacağını göstereceğim.

Bu da matematiksel açıdan hem mantıksal hem de topolojik olan farklı işlemciler gerektireceği gibi, felsefi açıdan da varlık ile orada-oluş arasındaki ilişkiyi aydınlatmayı gerektirecek. Sanırım akıl yürütmemin önemli bir kısmını sıralama ilişkisinden, o basit sıralama ilişkisinden çıkarabileceğim. Burada sıralama basit bir biçimde ilk bakışımsız ilişki olarak tanımlanıyor. Meselenin didaktik yanı, sunuş biçimi benim için çok önemli elbette, henüz tam manasıyla bu biçimi keşfetmiş sayılamayacağım için içim tam rahat değil. Sorunu genel yapıyı hiçbir şekilde reddetmeksizin ona bakışımsızlık gibi bir şey zerk ederek çözmeye çalışacağım - görüyorsunuz çalışmalarınızı okuyorum, söylediklerinize duyarlıyım. Demek ki bu, a'nın ***b*** ile ilişki içinde, katı anlamda eşdeğerlik ya da eşitlik ilişkisi dışında bir ilişki içinde ol-

duğunu söylemek gibi bir anlama gelecek. Sıralama ilişkisini ele alacağım, çünkü bu, sonuçta matematiksel açıdan, en asli, en soyut, bakışımsız ilişkidir.

***Son sorularım hakikatin özerkliği ile, aştığı dünyayla arasındaki ilişki içindeki statüsüyle ilgili. Mesela bir bilimsel ya da sanatsal keşfin hakikati ile onu formüle edip yaymanın teknik araçları arasında nasıl bir ilişki vardır? Sanatsal -sözgelimi müziksel- bir hakikat ile —örnekleri*** Etik ***kitabınızdan alacak olursak- Haydn ile Schönberg'in hakikatlerinin her zaman belli dinleyicilere hitap eden hakikatler olmasını sağlayan "kültüre özgü" tonalite sistemi arasında nasıl bir ilişki vardır?***

Bana kalırsa, her türlü hakikat usulü ile bu hakikati tarif etme, tanıma, adlandırma veya yayma protokolü arasında, genel bir ilişki değil sadece bireysel vakalar olduğunu kabul etmek zorundayız. Buna çok basit örnekler verebiliriz. Mesela, kendine özgü bir gelişme, yaratım, tarihsellik mekânı olan Arap-Endülüs müziğini ele alalım. Bu müzik uzun bir süre bu şekilde tanımlanamadı. Daha sonra onun tanımlanabilir olduğu koşullar yaratıldı. Gerçekten de tekil bir vakadır.

Buradan halihazırda üzerinde çalıştığım iki soruna geçebiliriz. Birinci sorun: Bir hakikatin evrenselleştirici tarifinin olmazsa olmaz koşulu felsefe gibi bir şey midir? Ne de olsa, ben de felsefenin hakikatler yaratmadığı, ama onların tarif edilişinde ve bağdaşırlıklannda, zamanlarının değerlendirilmesinde belli bir rol -tek rolü değil, bunu hiç söylemedim- oynadığı tezini savundum. Bence, bu hâlâ ucu açık bir sorudur. Kökeni ya da varış noktası ne olursa olsun, bir hakikat sürecinin evrenselleştirici tarifinde her zaman felsefe türünden bir şey var mıdır - hem felsefeyi nasıl tanıyacağız?

Bu da felsefenin kendisinin ne derece evrensel olduğu sorusunu gündeme getiriyor. Eğer felsefenin bir şeyi evrensel olarak tarif etme yeteneği -sadece ona ait olmasa da ona özgü bir yete-

nektir bu- olduğunu kabul edersek, o zaman felsefenin bilimin kendisinin tarifinde çok önemli bir rol oynamış olduğu açıktır. Sanatın kendisinin sanat olarak, başka her şeyden ayrı bir biçimde tarif edilmesinin felsefenin başarısı olduğunu biliyoruz. Genelleştirirsek: Hakikat usullerinin tarifi her zaman, zorunlu olarak ya da değil, felsefenin içinden mi geçer, yoksa bu durumla, kültürle ilgili bir sorun mudur? Bu da ucu açık ve epey karmaşık bir sorundur.

Daha da karmaşık ikinci sorun, hakikat-usullerinin ağsal bitişikliği ***(Juxtaposition en réseau)*** adını verdiğim şeyle ilgilidir. Hakikat-usulleri birbirinden kopuk, birbirinden bütünüyle bağımsız ve her biri kendi yolunu izleyecek şekilde var olmazlar. Bir şebeke içinde kurulurlar, birbirleriyle kesişirler. Sorunun bir yanı da, örneğin bilimsel usul, bilimin ardışık kopuşları, keşifleri ile siyasi protokolün kuralları arasındaki bağlantı noktalarını bilmekle ilgilidir. Bu son derece gerçek bir sorundur. Bilimde, mekanizmanın ya da donanımın altında gizlenen, bütünüyle ona ait olmayan ama yine de onu büyük ölçüde kapsayan bir şey olduğunu siz kendiniz söylemiştiniz. Aynı şekilde, aşk ile sanat arasındaki ilişkiler şebekesi de beni her zaman büyülemiştir. Aşkın gelişimi içinde kesinlikle romanın, aşk sorununun bütün tarihinin ve farklı katmanlar boyunca sanatsal olarak ele alınma tarzının damgasını vurduğu, imzasını attığı bir şey olduğunu gayet iyi biliriz. Sanatsal durumun gayet bariz bir biçimde farklı olduğu yerlerde -örneğin Çin'i düşünüyorum- aşkın da farklı olduğunu sık sık düşünmüşümdür. Bunlar ağsal sorunlardır; hakikat-usulleri bağlantıları ve kesişmeleri içinde birbirlerini yankılarlar.

Şimdiye kadar bu soran üzerinde çok analitik, çok Kartezyen bir tavırla çalıştım. Usulleri birbirinden ayırdım, tiplerini, sayısallıklannı vb. inceledim, ama bir durum içinde, tekillik alanında, her şeyin tam da böyle görünmediğinin kesinlikle farkındayım. Her zaman için, iç içe geçmiş ya da birbirlerine bağlı durumlar üzerinden işleyen birçok usul vardır. Sorunun şifresini, muhtemelen kendi kültür kavramıma göre çözüp simgeselleştir-

dikten sonra açıklamayı umduğum şey budur. Sonuçta, bir kültür, felsefe tarafından düşünülebildiği ya da tarif edilebildiği sürece, hakikat-usullerinin oluşturduğu tek bir ağsal düzenleniştir.

Bence her yerde hakikat-usulleri vardır ve bunlar her zaman evrenseldir; bir Çin romanı, Arap cebiri, İran müziği vs. Bütün bunlar, sonuçta, evrenseldir, evrensel olma hakkına sahiptir. Sadece, somut evrenselleşme koşulları karmaşık bir tarihsel süreçten geçmiştir. Öte yandan, bir kültürel konum unsurunun var olduğunu kabul ediyorum; ağsal bir sistem içinde göreceğim bu unsurda her zaman olumsal bir şey vardır; indirgenmez bir biçimde tikel olan bir tortulaşma, muhafaza etme veçhesi vardır. Burada el yordamıyla ilerleyerek, önümü pek de görmeden konuşuyorum, ama ileride kültürü nasıl kavradığımı sadece ampirik olmayan bir tarzda anlatabileceğimi umuyorum. Kültürel evrenler, dilsel evrenler olduğunun kesinlikle farkındayım. Ama ben bu ampirik gerçekliği biraz farklı bir biçimde kat edebilmek istiyorum.

***Burada tam olarak kültüre özgü olan nedir? Soruyu sadece bununla sınırlarsak, mesela sanatsal bir hakikatin içkin evrenselliğini nasıl ölçeriz? Bu bir tür saf ya da canlı (ve dolayısıyla geçici) yaratıcılıktan başka bir şey olabilir mi gerçekten — sözgelimi Schönberg'in hakikati, yeni yaratımlara ilham vermeyi, bu ilhama bir şekilde sadık kalan yaratımlara ilham vermeyi sürdürdüğü sürece ayakta kalmaz mı? Ya da, kendi evrensel hakikatini öne sürmenin bir varyantı mıdır? Bu da sözgelimi edebi hakikati, Bourdieu'nün "edebi alan" adını verdiği şeyin —Flaubert'den Mallarmé, Blanchot ve ötesine geçişsiz bir edebi egemenliğin, dünyevi bilgiden ve iletişimden arıtılmış bir sözün egemenliğinin ilanıyla kurulan alanın-[13] sınırları içinde tutmaz mı? Başvurduğunuz şiirsel örneklerin çoğu bu fikre uyuyormuş gibi görünüyor.***

13. Pierre Bourdieu, ***Les Règles de l'art: Structure et genèse du champ littéraire,*** 1992 [1996],

Şüphesiz bunun tek nedeni benim bu çağa ait olmam. Belki de kendi beğenilerim, kendi konumum, kendi ağım esasen buradan beslendi. Ama bunu kesinlikle evrensel bir düstur haline getirmezdim. Bir sanatsal düzenleniş için egemenliğin olumlanmasının şart olduğunu kesinlikle düşünmüyorum. Ben sanatsal düzenleri özel adlarla ya da sanat eserleri rejimi yoluyla değil, düzenlenişler dediğim şeylerle adlandırmaya çalışıyorum. Rosen'ın Haydn, Mozart ve Beethoven hakkındaki kitabında ortaya çıkan şey, onun klasik üslup adını verdiği bir düzenleniştir.[14] Benim tercih ettiğim şiirsel örneklerin çoğunun -bunun gayet iyi farkındayım- bu tür bir düzenlenişe ait olduğu açıktır.

***Paris, 17 Kasım 1997***

14. Charles Rosen, ***The Classical Style: Haydn, Mozart, Beethoven,*** 1976.

# İngilizceye Çevirenin Sonsözü

GENEL okuyucu kitlesine hitaben yazılmış ve ilk basımı, önemli felsefi konuları (zaman, sanat, sorumluluk, bireysellik, vb.) öğrencilerin kavrayabileceği şekilde ele alan popüler bir dizi içinde yapılmış olan bu ince kitap, Badiou'nün karmaşık ve sıradışı olduğunu kabul etmek gereken düşünce tarzına en kolay anlaşılır bir giriş mahiyetindedir.

Badiou İngiliz-Amerikan okurlarının hiç tanımadığı biri sayılmaz artık. ***Etik,*** onun (hepsi de geçtiğimiz yıl içinde) İngilizceye çevrilmiş olan üçüncü kitabı; ayrıca çeşitli yerlerde ve çeşitli yollarla Badiou'nün çalışmalannı tanıtan, özetleyen ve eleştiren yazılar da yayımlanmış durumda.[1] Bu tür özetlere bir yenisini eklemeye gerek yok. Ama Badiou'nün eseri, hâlâ, genel yönelimine dair kısa bir değerlendirmede bulunmayı ve etiğin onun daha kapsamlı felsefe anlayışı içinde tam olarak hangi rolü oynadığına dair bir açıklama getirmeyi haklı çıkaracak ölçüde "garip" karşılanıyor olabilir. Bu felsefe anlayışını aynı alandaki daha ünlü rakiplerinin (Lévinas, Derrida...) anlayışlarıyla kıyaslamak faydalı ve ufuk açıcı olacaktır. Bu Sonsöz'ü, Badiou'nün çağdaş felsefenin bu en ihtilaflı alanına yaptığı müdahalenin gündeme getirdiği daha acil birkaç soruyu sorarak bitireceğim.

1. Nispeten kapsamlı bir inceleme için bkz. Peter Hall ward, ***Subject to Truth: An Introduction to the Philosophy of Alain Badiou*** (Minnesota University Press, 2001). Daha kısa değerlendirme yazıları arasında şunlar sayılabilir: Slavoj Žižek, "Psychoanalysis in Post-Marxism: The Case of Alain Badiou" (1998), bu yazının genişletilmiş yeniden basımı Žižěk, ***The Ticklish Subject'te*** (1999) bulunabilir; Jean-Jacques Lecercle, "Cantor, Lacan, Mao, Beckett, ***même combat:*** The Philosophy of Alain Badiou" (1999); Peter Hallward, "Generic Sovereignty: The Philosophy of Alain Badiou" (1998).

## I. Badiou'nün Projesi

Hangi ölçütle değerlendirilirse değerlendirilsin, Badiou bugün Fransa'da yaşayan en önemli ve özgün filozoflardan biridir ve o anlamsız ama kaçınılmaz "en önemli çağdaş Fransız filozofu" unvanını taşıma konusunda Deleuze ile Derrida'nın belki de en ciddi rakibidir. İlgi alanı, son derece kendine özgü bir uğraşlar ve bağlılıklar bileşimi içerir: Matematikteki kümeler ve kategoriler teorileri, modemist şiir ve sanat, radikal siyaset, Lacancı psikanaliz, çağdaş tiyatro ve Platon ve Parmenides'ten Lyotard ve Lardreau'ya felsefe tarihi. Aralarında başarılı oyun ve romanlar da bulunan yirmiden fazla kitap yazmıştır. Les Editions du Seuil'ün prestijli "L'Ordre Philosophique" dizisinin editörlüğünü yapmaktadır ve profesör olarak çalıştığı Paris'teki Ecole Normale Supérieure ve Collège International de Philosophie'de verdiği derslere sürekli olarak yüzlerce dinleyici gelmektedir.

Kabaca söylersek, Badiou'nün felsefesi, her durumdaki radikal yenilenme (devrim, buluş, dönüşme...) potansiyelini serimlemeye ve anlamlandırmaya çalışır. Epey basitleştirerek, insan eylemi alanını birbiriyle örtüşen ama birbirinden keskin bir biçimde ayrıştırılan iki alt-alana ayırdığını söyleyebiliriz: (a) yerleşik çıkar ve farkların, pekiştirilmiş kimlikleri adlandırmaya, tanımaya ve ***bir yere oturtmaya*** yarayan onaylanmış ***bilgilerin*** bulunduğu "sıradan" alan; (b) ancak kendilerini bir hakikatin/doğrunun ***özneleri olarak,*** güttükleri davanın "militanları" olarak kuran o çok az sayıdaki bireyin militanca beyanları sayesinde ayakta kalan müstesna yeniliklerin, yani ***hakikatlerin*** bulunduğu "istisnai" alan.

Bilgi alanı esasen statiktir, "nesnel"dir ve durumu tahakkümleri altında tutup yönlendirenlerin çıkarlarına göre yapılanmıştır; her sıradan durum, Althusser'in söyleyeceği gibi, "tahakküm içinde yapılanmıştır". Bu yapılanmaların -adlandırmaların, sınıflandırmaların, bölmelerin, paylaştırmaların- toplamı, Badiou'nün durumun ***hali***[2] dediği şeyi oluşturur. Sıradan bir durumda, statü-

ko üzerindeki tahakküm fiilen mutlaktır — hatta o kadar mutlaktır ki tam olarak ölçülemez ya da belirlenemez. Durumun (sınıflandırılmış, bölünmüş...) üyelerinin ona uyum göstermesini ya da itaat etmesini sağlayan şey tam da bu belirlenmemişliktir.

Hakikat alanına ise, aksine, hem statükonun durum üzerindeki tahakkümünü ***saptamayı*** hem de bu tahakkümden ***kaçmayı*** başaran bir usul ***(procedure***) sayesinde ulaşılır. Bu usul bütünüyle özneldir: Sadece, yörüngesini "üstlenen" öznelere dayalıdır. Bir hakikat, bilinenin tikelliğinden (statükonun sınıflandırmalarından) yapılan bir "çıkarma" işlemidir. Bir hakikat, yeri ve vesilesi tekil, ama "hitap alanı" ve etkisi evrensel olan, eylem olarak yeniliktir. Statükonun sınıflandırmalarıyla ulaşılamayan hakikat, içinde varolduğu durumun içeriğine özgü ama onunla sınırlı olmayan bir evrensel-tekil olarak kabul görmeye başlar.

Bu tür bir hakikat-usulü ancak içinde cereyan ettiği sıradan durumdan bir şekilde koparak -Badiou'nün ***olay*** adını verdiği şeyle birlikte- başlayabilir. Bir olayın nesnel ya da doğrulanabilir bir içeriği yoktur. "Olduğu" kanıtlanamaz, ancak olumlanıp beyan edilebilir. Nitekim olay, özne ve hakikat, hepsi de tek bir olumlama sürecinin veçheleridir: Bir hakikat, bir durum ***içinde*** cereyan eden ama ona ***ait*** olmayan bir olayın sonuçlarına gösterdikleri ***sadakati*** dirençle koruyan özneler sayesinde varlık kazanır. Sadakat, yani bir hakikate bağlılık; çıkar gözetmeyen bir coşku, zorlayıcı bir iş ya da davaya kendini bütünüyle verme, bir yücelme, bütün önemsiz, özel ya da maddi kaygıları aşan bir şeyin ardına düşme hissi gibi bir anlama gelir. Özneler hem bir hakikat ***tarafından taşınırlar*** -her zaman "sonsuz" olan bir hakikatin "sonlu" noktalarım oluştururlar- hem de kelimenin düz anlamıyla onun maddi "dayanağı"dırlar. Salt "nesnel" bir birey, sıradan bir ölümlü ***olan*** her özne, bu ölümlü nesnelliğin tamamen dışındaki bir alanda tu-

2. Badiou "hal" terimini, basit, sezgisel bir "statüko" anlayışıyla örtüşen, klasik Marksist siyasi devlet (İng. ***State)*** anlayışını da içerecek şekilde kullanır. [Biz de bundan böyle anlaşılırlık kaygısıyla "hal" değil "statüko" terimini kullanacağız - ç.n.]

tarlı olabilen bir hakikati olumlayarak (ya da onun tarafından dönüştürülerek) "ölümsüzleşir".

Nitekim Badiou'ye göre ***hakikat*** bir şeye ***sadık olma,*** bir ilkeye, kişiye ya da ideale ***bağlı kalma*** mantığına başvurur. Badiou buna her zamanki gibi çok farklı alanlardan örnekler verir: Aziz Paulus'un ancak, evrensel etkisi olan ama "nesnel" ya da yerleşik bir anlamı olmayan bir olayı (İsa'nın dirilişini) beyan ederek varolabilen havari öznelliğini öne çıkaran militan anlayışı; Jakobenlerin ya da Bolşeviklerin öznel gücü ve türsel kapsamı bakımından kendisinin meydana gelmesine katkıda bulunmuş olan tikel eylemleri aşan bir Devrimci olaya sadık kalışları; iki âşığın kendilerini, sadece o geçici karşılaşmış olma olayına duyulan sadakat içinde "kök salmış olan" âşık özneler olarak görmeleri; bir sanatçı ya da bilim insanının bir keşif ya da gelenekten kopma sayesinde açılmış olan yaratıcı araştırma hattına gösterdiği sadakat... Hepsinde de, bu tür hakikat-usulleri maddi olarak, durumun sadece en çıkar gözetmeyen (en evrensel, en anonim) "malzeme"lerinin ait olduğu bir "türsel küme" oluştururlar.

Badiou'nün örneklerinin eklektik görünüşü, dört, ama sadece dört hakikat alanı arasında sıkı sıkıya paylaştırmalarıyla dengelenir (bu alanların her biri felsefenin dört "koşulu" ya da "türsel usulü"nden birini tanımlar): Aşk, sanat, bilim ve siyaset. Niye özellikle bu dördü? Çünkü bunlar bireysel ya da kolektif biçimleriyle ***öznenin*** olası kertelerine karşılık gelirler. Aşk, açıkça, sadece ilgili bireyleri etkiler. Siyaset, tersine, sadece kolektif boyutla, kesinlikle türsel bir eşitliğin olumlanmasıyla ilgilidir. "Karma durumlar"da -bireysel bir "vasıta"sı ama kolektif bir etkisi olan durumlarda- ise, sanat ve bilim, salt kabul gören bilgileri aktarmanın ötesinde katıksız bir icat ya da keşif gerçekleştirdikleri derecede türsel olma özelliği kazanırlar.[3]

3. Bkz. Alain Badîou, ***L'Etré eť l'evenement*** (Varlık ve Olay), s. 374, 430.

## II. Neden "Etik"?

Bu düzenleniş içinde "etik" esasen düzenleyici bir rol oynar. Bir hakikat felsefesi açısından kavrandığı şekliyle "etik olan", öznel bir sadakati korumaya ya da ***teşvik etmeye*** yardım eden şeyi tasvir eder. Etik talimat şu tek buyrukla özetlenebilir: "Devam et!" Çünkü bir hakikat, tanımı gereği zordur. ***Kendini*** düpedüz ***hiçe sayarak*** bir davaya adamayı içerir. Akıntıya karşı kürek çektiği, bizzat zamanın "doğal" hareketine ters yönde ilerlediği için, geliştirildiği her an çeşitli aşındırıcı etkilere maruz kalır. Demek ki, ***devam etmek,*** hakikate sadakatin maruz kalabileceği çeşitli bozulma ve tükenme biçimlerini saptayıp bunlara karşı koyma yeteneğini öngerektirir.

Badiou bu bozulmaya "Kötülük" adını verir. Kötülük, her biri hakikati saptıran başlıca üç biçimden birine bürünebilir: (a) ihanet, sürdürülmesi güç bir sadakatten vazgeçme; (b) aldanma, bir olay "taklidi"ni sahici bir olayla karıştırma; ve (c) terör, yani bir hakikatin bütüncül ve kayıtsız şartsız iktidarını dayatma gayreti. Birinci sapma, basbayağı bir ayartılma ve yorgunluk meselesidir. İkincisi, her sahici olayın (bu sahiciliği, biraz teknik bir anlamda garanti altına alan şey, olayın içinde gerçekleştiği durumun "boşluğu"nun[4] kenarında yer alışıdır) zorunlu olarak evrensel hitap alanını; tikel, ayrıştırıcı bir hitap alanıyla, belli bir cemaatin, halkın ya da yerin tözel"***doluluğu***" içine yerleşmiş bir hitap alanıyla karıştırmayı içerir: Badiou Nazizmi buna örnek gösterip ayrıntılı bir biçimde ele alır. Üçüncü sapma trajedinin klasik hubris (kibir, büyüklenme) alanıyla ilgilidir: Hakikatin öznesi, "devam edebilmek" için, mutlak, nihai bir hakikat düzeni dayatma (ya da Badiou'nün söyleyeceği üzere: hakikatin "adlandırılamayan" sınırını "zorlama") ayartısına direnmelidir. Böyle bir dayatma fiilen "hakikati nesneleştirecek", Badiou'nün felsefesinin her

4. Boşluk için bkz. 7. dipnot.

aşamasında birbirinden ayırt edilen iki alanın (nesnel bilgi ile öznel hakikatin) ölümcül bir biçimde birbirine karıştırılmasına yol açacaktır. Badiou'nün bu sapmaya verdiği örnekler arasında pozitivizm, Stalinizm ve Çin Kültür Devrimi'nin sonraki aşamaları bulunur. Kısacası: "taklit (olayla bağlantılı), ihanet (sadakatle bağlantılı) ve adlandınlamayamn zorlanması (hakikatin gücüyle bağlantılı); bunlar Kötülük'ün, ancak tanıdığımız tek İyi -bir hakikat-süreci- sayesinde edimsel bir imkân haline gelen bir Kötülük'ün figürleridir."[5]

Demek ki bir hakikatler etiği, şunları geliştirmeyi amaçlar: feraset (doğruyla yanlışı karıştırma!), cesaret ve sebat (doğruya ihanet etme!), itidal ve kendini tutma (bütüncül ya da "tözel" hakikat fikrine karşı koy!).

Böylece, İyi ile Kötü arasındaki mantıksal ilişki tüm açıklığıyla ortaya çıkar: ***Önce*** İyi (bir hakikatin olumlanması), ***sonra*** (İyi'den sapma olarak) Kötü riski. Kitabın açılış bölümünün polemiksel yapısı aynı mantığı izler, zira son zamanlarda etiğe yapılan liberal-hümanist başvuru -Badiou'nün "etik ideoloji'miz dediği şey-, tam tersi bir çıkarım yapar: Önce önsel bir kötü (totalitarizm, şiddet, ıstırap) varsayılır, sonra esasen savunmacı karakterde bir etik, negatif özgürlüklere ve "insan hakları"na "saygı" dayatılır. Burada "etik" sadece tacizkâr müdahalelere karşı korunma anlamına gelir. Bu da statükonun düşünsel olarak haklılaştırılmasıyla aynı kapıya çıkar. Sadece mutabakat alanında, "apaçıklıklar" alanında işleyen etik, bünyesi gereği muhafazakârdır.

Yaygın "etik ideoloji"nin iki "felsefi" kutbu vardır. Bunlardan birincisi, verili her durumun tikelliğine kayıtsız kalan ve kolektif bir "İyi" adına örgütlü, militan ve ***konumlanmış*** bir müdahalede bulunma imkânını peşinen yasaklayan (muğlak bir biçimde Kantçı) evrenselleştirici kutuptur: Etik burada genel "insan" vasıf ya da haklarının soyut evrenselliği üzerinde temellenir. İkincisi ise, Öteki'nin indirgenmez başkalığına ayarlı (muğlak biçimde Lévi-

5. ***Etik,*** s. 89.

nasçı) farklılaşma kutbudur: Etik burada esasen kültürel "farklara gösterilen aynı ölçüde soyut bir saygıyla ifade edilir. Üstü kapalı olarak ilahiyata göndermede bulunmadan, der Badiou, ne bu evrensellik, ne de bu başkalık sağlam bir biçimde temellendirilebilir. Her iki şekilde de, etik ideoloji "insan"ı temelde edilgin, kırılgan ve ***ölümlü*** bir varlık olarak -korunması gereken potansiyel bir kurban olarak- tasarlar (çoğunlukla da, görevinin bilincinde, işinin ehli ve değişmez bir biçimde "Batılı" bir hami/sömürücü tarafından korunması gereken "marjinalleştirilmiş", "dışlanmış" ya da "Üçüncü Dünyalı" bir kurban olarak).

Buna karşılık bir hakikatler etiği, her bireyin etkin ve "ölümsüz" olabileceğini varsayar, yerleşik ya da statüko tarafından dayatılan farklara karşı kayıtsızdır, (olay lehinde ya da aleyhinde) pratik ayrımlar alanında iş görür ve olumlamasını tam da durum üzerindeki statükonun sadece bilinmeyeni ve apaçık olmayanı görebildiği yerde yapar.

Badiou'nün temelden "ayrıştırıcı" etiği, en az ideolojik rakibi kadar evrensellik iddiasındadır. Basitçe ifade edersek, bu etiğin evrenselliği, Sartre'cı denebilecek bir anlamda sıkı sıkıya konumlanmış bir ***projedir.*** Çıkar ya da ayrıcalıkları dikkate almaksızın, statüko tarafından dayatılan ayrımları dikkate almaksızın (ve dolayısıyla bu ayrıcalık ve ayrımları savunmayı sürdürenlere karşı), durumda "herkese" hitap eden her şeyi aralıksız derleme faaliyeti olarak sürer. Bir hakikat, durumun bütün üyelerinin kesinlikle türsel evrenselliğini olumlayan her şeyi adım adım derler. Mesele şudur ki bu tür bir türsel olumlama "teoride" ya da önsel, yerleşik bir mutabakatın temeli olarak yapılamaz. Ancak statükodan bir olay sayesinde koparak, kıvılcımını durum içinde sınıflandırılamayan bir olaydan alan bir kopuş yoluyla yapılabilir. Ve ancak Kötü çarpıtmalarına karşı uyanık olan bir sadakat sayesinde devam edebilir. Demek ki, hakikat etiği, bir hakikatin tikelliğine tamamen tabi durumdadır. ***Evrensel olarak*** insani olan şeyin, her zaman tikel hakikatler içinde, aktif düşüncenin tikel düzenlenişleri içinde kök salmış olması gibi basit bir nedenle, "genelde etik"

diye bir şey olamaz, genel bir ***insan*** haklan ilkesi olamaz.

Keskin polemiklerin ve bol miktarda olumlamanın bileşimi, Badiou'nün bütün yazdıkları içinde ***Etik*** kitabını (bence ***Manifeste pour la philosophie [Felsefe Manifestosu]*** başlıklı kitabından bile daha fazla) bir manifestoya en yakın şey haline getirir. Polemik, öncelikle, sözde "yeni filozoflar"ı -özellikle de André Glucksmann'ı- ve 68 Düşüncesi'nin (başta Alain Renaut ve Luc Ferry olmak üzere) diğer ünlü eleştirmenlerini hedef alır. Gelgeldim, yaptığı tartışma genişleyip Rawls, Habermas, Benhabib, Ricoeur, Rorty, Irigaray gibi düşünürlerin işgal ettikleri farklı konumlarla ve Kuzey Amerika'da "kültürel çalışmalar" adı verilen şeyin önemli bir kısmıyla (genelde üstü kapalı bir biçimde) hesaplaşmaya dönüşür. Badiou şu ya da bu ölçüde hümanizme saygıda kusur etmeyen bu çeşitlemelere karşı, Foucault, Althusser ve Lacan'ın farklı biçimlerde anti-hümanist ***ve*** ilerici konumlarını benimser ve savunur. Etiğin esasen (potansiyel şiddet veya yanlış-***tanınma*** kurbanı olarak) Öteki'yle ilgilenmesi gerektiği şeklindeki, neredeyse evrensel kabul gören savı reddeder. Birçok İngiliz-Amerikan okur için muhtemelen kitabın en irkiltici cümlesinde, ısrarla şöyle der: "Ötekini tanımaya dayalı her türlü etik hüküm kesinlikle terk edilmelidir." Neden? Çünkü gerçek pratik ve felsefi sorun, ***Ayninin*** statüsüyle ilgilidir. Farklar zaten ***ortada olan şeyler*** olduğu için,[6] "olması gereken"in ne olduğu sorusu, sadece

6. Bu iddianın (epey karmaşık) gerekçesi ***Varlık ve Olayda,*** sunulur. Temel akıl yürütme şöyledir: İlk olarak, Badiou Tanrı'nın, yani her şeyi kuşatan Bir'in olmadığını ***varsayar.*** Eğer Bir yoksa, o zaman ortada sadece salt çokluk, yani ***birimsiz çokluklar*** ya da çoklu çokluklar olmalıdır. Bundan çıkan sonuç, saf ***varlık-olarak-varhğın*** söylemi olan ontolojinin saf matematik söylemiyle fiilen eşitlenmesidir. (Daha doğrusu, Badiou ontolojiyi modem ***küme*** teorisiyle, yani matematiğin matematiksel kendilikler ve işlemlerin türeyişini ve mahiyetini, yani "varlığı"nı açıklayan kısmıyla eşitler.) Başka bir deyişle, matematik, sa/varlık-olarak-varlığı (ya da herhangi bir anlam ya da tözle lekelenmemiş ***saf*** çokluğu) tecrit edebilmek için, diğer bütün nitelikler ve özellikler-maddilik, biçim, doku, renk, yoğunluk...- soyutlandığı zaman varlıktan geri kalanı "eklemleyen" söylemdir. Badiou'nün matematiksel varlık eklemlemesinin, bu kitapta pek bir etkisi yok. Önemli olan, Badiou'nün bu temel ontolojik " aksiyomlarından, biraz

herkes için geçerli olan şeylerle ilgilenmeli ve bunu farklara kayıtsız kalan bir meşruiyet düzeyinde yapmalıdır. Farklar vardır; Aynı ise evrensel bir hakikate disiplinli bir biçimde bağlı kalarak ***varolabilecek*** olandır. Çünkü bir hakikat durumun ayrıcalıklı bir parçasına, tikel bir sınıf ya da insan topluluğu temeline dayalı değildir; hakikatin "konum"u (site), durum içinde en yaralanabilir, en anonim olan şeylere (yani duruma tahakküm edenlerin benimsediği perspektiften ***boş*** görülen şeylere)[7] yakınlığıyla belirlenir. Kolektif ayrıcalıklar ya da farklar, tam da her türlü hakikatin, oluşumu esnasında bertaraf ettiği ya da önemsiz kıldığı şeylerdir. Her hakikat, her Aynı derlemesi, salt bilinenlerden ya da kabul görenlerden, salt farklı olanlardan çıkarılır, ya da onları aşar.

Etiğe has sorun, yine, bu türsel Aym'nın yozlaşıp Kötü bir tekbiçimliliğe ya da şovenizme dönüşebileceği o son derece tehlikeli noktada ortaya çıkar. Sadece tözden en çok arınmış olan şey üzerine, yani durumun ***boşluğu*** üzerine "kurulmuş" olan bir hakikatin tersine, tözel ya da topluluksal uyumun öne çıkarılmasını savunmak ve onunla birlikte (farklar karşısındaki vakur bir kayıtsızlık tavrının tersine) farkın saldırgan bir biçimde tasfiyesini savunmak her zaman Kötü'dür. Bir hakikatler etiği buna karşı cesaret, feraset ve kayıtsızlık ilkelerine başvurur. Son tahlilde, Badi-

acele ederek, çıkardığı sonuçtur: Bütün durumlar "sonsuz çokluklar" olarak, yani sonsuz sayıda elemanı olan kümeler olarak tanımlanabilir. Ve bu elemanları, elemanlar olarak, birbiriyle sadece saf farklılık (ya da kayıtsızlık) ilişkileri "bağıntılandınr; /den farklı olarak x.

7. Durumun boşluğu kavramı, ***Varlık ve Olayda*** ayrıntılı olarak geliştirilen bir başka güç ve önemli noktadır. Yol gösterici fikir, bir durumda "normalliği" belirleyen şeyin, durumun asgari ölçüde tanımlanan, asgari ölçüde "farklılaşan" kısmı, kelimenin Lacan'daki anlamıyla, menetme tarzı olduğudur. Durumun "boşluğu", durum üzerindeki statüko tarafından temsil edilmekten kaçan şeydir (örneğin: kapitalist durumlarda proletarya ya da "Batılı" durumlarda "yasadışı" göçmenler). Demek ki bir olayı konumlayan -Badiou'nün tabiriyle "olaysal konumu"nu ***(site événementiel)*** belirleyen- şey, içinde gerçekleştiği durumun "boşluğunun kenarında" bulunmasıdır. Daha teknik bir ifadeyle, konum durumun öyle bir elemanı/unsurudur ki durumun perspektifinden bakıldığında, ayırt edilebilecek kendine ait elemanları ya da üyeleri yoktur, yani bu perspektiften bakıldığında "boş" görünür (proleter "güruh", "suretsiz" göçmenler kitlesi...).

ou'nün kavrayışı gayet basittir: Etik, bir hakikatin (çıkarma-yoluyla-aynıflık] derlemenin) sebat etmesine yardımcı olan şeydir.

## III. Lacan ve Kant

Badiou'nün etiğinin en önemli ve dolaysız esin kaynağı, "üstadı" Jacques Lacan'dır. Lacan'm ***bir*** psikanaliz etiği arayışı, Badiou'ye usule-özgü bir yaklaşım modeli sunar; Lacan'ın ünlü "arzundan vazgeçme ***(ne pas céder sur son désir)"*** buyruğu[8] da bu tür bütün usuller için geçerli soyut bir ilke. Çünkü arzunun kendine özgülüğüne bu şekilde bağlı kalmak, öncelikle "belli bir iyi fikrini kökten reddetmeyi"[9] gerektirir; yani salt mutabakata dayalı bütün toplumsal normları (mutluluk, haz, sağlık, vb.) reddedip "değe-ri"nin ille de kanıtlanması ya da iletilmesi gerekmeyen istisnai bir olumlamayı benimsemeyi gerektirir. Lacancı panteondan verilen örnekler arasında, mağarasındaki Antigone, hakikatin peşine düş-müş olan Oedipus, baldıran içmeye mahkûm edilen Sokrates, Katolikliğine sadık kalan Thomas More, kaçınılmaz yenilgiye teslim olmayı reddeden Geronimo, vb. sayılabilir.[10] Arzu bizim mutluluğumuzu umursamadığı gibi başkalarının onayını da umursamaz. Etik sorun, daha çok "insanın ***Gerçek (réel)*** karşısındaki konumu açısından dile getirilmelidir",[11] yani ***senin*** deneyiminin travmatik, indirgenemez, esasen sosyal olmayan ve simgesel olmayan tikelliği açısından. "Normal" bilinçli hayat (psikolojik "statüko") bu Gerçek'in bastırılması üzerine kurulduğu için, ona "esaslı bir karşılaşma"[12] (yani, Badiou'nün bir ***olay,*** her türlü yapısal "normallik"ten kaçan bir oluşum diyeceği şey) yoluyla ula-

8. Jacques Lacan, ***Séminaire VII,*** 362-8. 9. ***A.g.e.,*** s. 270.

10. Bkz. Slavoj Zizek, ***Tarrying with the Negative,*** s. 97; ***Métastasés of Enjoyment,*** s. 201. Lacancı bir etik yaklaşımının içerimleri, Badiou'nün fikirlerine çok şey borçlu olan ***Ethics of the Real*** (2000) kitabında Alenka Zupançiç tarafından parlak bir biçimde geliştirilir (Badiou bu kitabın 60. sayfasında ***éthique du réel*** tabirini kuilamt

11. Jacques Lacan, ***Séminaire VII,*** 20-21; vurgu bana ait.

12. Jacques Lacan, ***Séminaire XI,*** s. 64.

şılmalıdır. Etik, öznenin bu karşılaşmaya ve sonuçlarına dayanmasına yardımcı olan şeydir. Analiz, bir Gerçek etiğinin kılavuzluğunda, zamanla ***"hakiki!doğru*** bir sözün ortaya çıkmasına ve öznenin kendi tarihini gerçekleştirmesine" yol açabilir.[13] (Beckett'in inatçı azimliliği -"Sürdüremiyorum, sürdüreceğim"-, Badiou'ye göre, bu tür bir gerçekleştirmenin iyi bir örneğidir.)[14]

Badiou'nün ***felsefi*** etiğini, Lacan'm esasen ***"anti-felsefi"*** duruşundan ayıran şey, tam da bu düzenlemede Gerçek'e ayrılan statüdür.[15] Badiou Gerçek'in topolojik konumunu vurgular; Gerçek,

13. Jacques Lacan, ***Ecrits***, s. 302; vurgu bana ait. Tıpkı Badiou'nün bir öznenin kuruluşunu bir hakikati dile getirmesi açısından görmesi gibi, psikanalizin hedefi de "özneye bu arzuyu adlandırmayı, dile getirmeyi, meydana getirmeyi öğretmektir... Mesele, (peşinen) bütünüyle verili olacak bir şeyi tanıma meselesi değildir; özne onu adlandırırken dünya içinde yeni bir mevcudiyet yaratır, ortaya çıkarır" (Lacan, ***Séminaire II,*** s. 267).

14. Samuel Beckett, ***L'Innommable,*** s. 213. Beckett'de "yine[leme] ya da yeniden-başlama talimatı almamış hiçbir şey başlamaz" (Alain Badiou, ***Petit manuel d'inesthétique,*** s. 140).

15. Lacan'm kendini tanımlamak için başvurduğu "anti-felsefi" etiketini, Badiou, olumsuz açıdan kavramsal açıklamaya gösterilen temel bir direnişe, olumlu açıdan da felsefi hakikat iddiaları içinden yapılan aktif bir çıkarma işlemi sırasında kavranan bir tür dile dökülemez, aşkın Anlam'a duyulan inanca işaret etmek için kullanır. Büyük anti-filozof Pascal'in dediği gibi, felsefeyle alay etmek ya da "felsefeyi bir kenara atmak gerçek bir filozof olmak demektir" (Biaise Pascal, ***Pensées,*** 24. [4] paragraf, ***Ouevres*** içinde, s. 1095). (İlahi) hakikat "yüreğin" işlevi olduğu, bir iman ve dolaysız sezgi meselesi olduğu için, Pascal'e göre "aklın nihai başarısı, kendi gücünü aşan sonsuz sayıda şey olduğunu fark etmesidir" (***Pensées***, s. 267). Anti-filozofa göre, asıl değer kendini, saf, "felsefe - ötesi" bir olay ya da edim içinde, "kavramsal olandan daha sağlam bir düşünme tarzı" (Martin Heidegger, "Letter on Humanism", ***Basic Writings*** içinde, s. 258) içinde uzakta tutar. Kısacası, anti-felsefe "sessiz idrak-ötesi ya da mistik bir sezgi"ye dayanır (Alain Badiou, ***Deleuze,*** s. 31). Badiou felsefenin, büyük anti-filozoflarla, onları çürütmek amacıyla mümkün olduğunca sıkı bir biçimde hesaplaşması gerektiğini savunur.

Aziz Paulus'un "Hayat söylemi" (Yunan felsefesinin gösterişli iddialarına karşı); Pascal'in inayet'i (rasyonel ve kurumsal zihne karşı); Rousseau'nun içtenliği (Voltaire ile Ansiklopedistlerin bilimine karşı); Kierkegaard'ın inancılığı seçmesi (Hegel'in sentezine karşı); Nietzsche'nin "aktif kuvveti (filozof-papazm "teorik" hıncına karşı); Wittgenstein'in ilk döneminin dile dökülmez, öte-dünyasal Anlam'ı (spekülatif idealizme karşı); Heidegger'in bırak olsunculuğu (varlıkların teknolojik manipülasyonuna karşı) - bütün bunlar salt teoriye karşı dile dö-

"bir durumda, verili herhangi bir simgesel alanda, tam da durumu bir bütün olarak düşünmemizi sağlayan çıkmaz noktası ya da imkânsızlık noktası "dır.[16] Gerçek, durumu temsil edenlerin ve üzerinde tahakküm kuranların perspektifinden (yani "durum üzerindeki statüko"nun benimsediği perspektiften) boş görünen şeydir; kendisine değişmez bir yer tahsis edilmediği için mevcut yer ve yerleştirme rejimini ***tout court*** (bütünüyle) sorgulayan şeydir.[17] Badiou'nün Gerçeği her zaman kesinlikle duruma-özgüdür. Ama Lacan'ın son dönemlerinde geliştirdiği perspektiften bakıldığın-

küimez bir Değer'i, felsefenin uçucu ***soyutlamalarına karşı*** sahici bir Edim'i çıkarmaya yönelik çeşitli çabalardır (bkz. Alain Badiou, ***Aziz Paulus,*** s. 62). Burada ***gösterme, söyleme*** ye ağır basar: Felsefenin açıkladığı yerde, anti-felsefe gösterir. Her "anti-felsefi edim 'olanin açığa çıkmasına izin vermekten ibarettir, tabii ki 'olan', tam da hiçbir önermenin söyleyemeyeceği şey olduğu sürece" (Alain Badiou, "Silence, solipsisme, sainteté", s. 17).

Lacan'ın kendi anti-felsefi duruşu, ele aldığı öznenin daha derin, son tahlilde ulaşılmaz (bilinçdışı) bir gücün -önce arzunun, sonra da dürtünün- türevi olmasıyla garanti altına alınır. Bunların ikisi de kavrama indirgenemez. Bilindiği üzere, ikisinde de "id neredeyse, ego da [ben de] oraya gitmelidir [gitmeliyimdir], çünkü bilinçdışı bir yerde kendini ***açığa çıkarır"*** (Lacan, ***Séminaire XI,*** s. 41/33; vurgu bana ait). Ve Lacan'ın öznesi ***öncelikle*** toplumsal mutabakat ve psikolojik normalizasyon yapılarındaki çatlaklarda titreşen şey olduğu için, analiz her zaman "öznenin sapkın tikelliğini" (Öteki'deki bir boşluk olarak, ***objet*** a'nın hayalet kuklası olarak, kendi ***jouissance'*** inin ***[objet a*** ve ***jouissance için*** bkz. Slavoj Zizek, ***Kırılgan Temas,*** Metis, 2002 - ç.n.] ***yönlendirdiği*** şey olarak) neredeyse temaşa edercesine ***tanımaya*** indirgenme riskine girer. Badiou'nün tersine, Lacan "hakikat boyutu gizemlidir, açıklanamaz" (***Séminaire III,*** s. 214), arzu yapısı gereği ele avuca sığmaz (***Séminaire XX, s. 71),*** Gerçek esasen bir belirsizlik ve kayıp meselesidir, analiz ölümlü deneyimin ***trajik*** ve ***korkunç*** boyutları içinde demlenir..., der.

16. Alain Badiou, "Siyaset ve Felsefe", bu kitabın Ekler bölümü, s. 118-9. "Düşünce bir nesneyle kurulan bir ilişki değildir, kendi Gerçek'inin içsel ilişkisidir ***(rapport interne de son réel)"*** (Alain Badiou, ***Abrégé de métapolitique,*** s. 37; ayrıca bkz. ***Théorie du sujet,*** s. 146-7).

17. Badiou, ***Aziz Paulus,*** s. 60. Mesela proletarya, kapitalist durumun üzerine inşa edildiği o Gerçek, temsil-edilmeyen unsurdur; keza ***sans-papiers*** ("yasadışı" göçmenler) de halihazırda siyasi bir topluluk olarak Fransa'nın doğası hakkındaki güncel tartışmaların mevcut olmayan merkezini işgal etmektedirler. Bu Gerçek anlayışına uygun olarak, Badiou'nün "özgürleştirici siyaset" dediği şey "her zaman tam da durum içinden bakıldığında imkânsız olduğu ilan edilen şeyi mümkün göstermekten ibarettir" ("Siyaset ve Felsefe", s. 119) - proletaryayı güçlendirmek, göçmenleri yasallaştırmak gibi...

da, simgeselleştirilemeyen Gerçek, çoğunlukla en asli biçimiyle genel insan sonluluğunu, yani ölümü işaret etmeye başlar. Lacan'ın günümüzdeki en güçlü müridinin sözleriyle:

> Lacan'ın bütün çabası tam da öznenin kendini, en saf haliyle, yüceltime dönüştürülmesinden önceki haliyle ölüm dürtüsüyle karşı karşıya bulduğu o sınır-deneyimleri üzerinde odaklanır... En radikal biçimiyle "Ölüm", sadece dünyevi hayatın bitmesine değil, "dünyanın gecesi"ne, benliğin çekilişine, öznelliğin mutlak çelişkisine, "gerçeklik"le bağlarının kopmasına karşılık gelir.[18]

Lacancı bir etik, bu kopuşa, "simgesel bir Yeni Başlangıç karşılığında, yeni ortaya çıkan bir Ana-Gösteren'in ayakta tuttuğu 'Yeni Uyum'un ortaya çıkması karşılığında" ödenecek bedel gözüyle bakarak, gözümüzü kırpmadan dayanmamızı sağlayacak şekilde tasarlanmıştır. İşte bu noktada, der Žižek, "Lacan'la Badiou'nün yollan ayrılır" (154). Çünkü burada Lacan'ın Gerçek'iyle karşılaşmak demek, sefil, dile dökülmez ***ceset*** alanında -gözleri kör edildikten sonra Oedipus ya da "yaşayan ölüm" derecesine inmiş Antigone gibi "ölmemiş ölüler"in arasında- yaşamak demektir.[19] 2i2ek bu indirgemeyi tereddütsüz kabul eder. "Modem öznellik, özne kendini 'çığırından çıkmış', şeylerin düzeninden, pozitif varlıklar düzeninden dışlanmış gördüğü zaman ortaya çıkar, bu yüzden de modem öznenin ontik eşdeğeri bünyesi gereği dışkısaldır... Öznenin pozitif-tözel varlığının atılacak 'bir bok parçası'na indirgenmesi olmadan, öznellik de olmaz" (157). 2ïzek'in perspektifinden bakıldığında, "bir insanın insan deneyiminin ni-

18. Žižek, ***The Ticklish Subject***, s. 160, 154. Bundan böyle bu esere yapılan göndermelerin sayfa numaraları metinde parantez içinde belirtilecektir.

19. Lacan, ***Séminaire II,*** s. 270-1; Zi£ek, ***The Ticklish Subject,*** s. 155, 160'ta. Kendisinden sonra Badiou'nün yaptığı gibi, Lacan da ısrarla "adlandırılmış olanın ardında, adlandırılamayan vardır," der. Ama filozofun tersine, analist için "asıl adlandırılamayan ölümdür" (***Séminaire II,*** s. 247). Lacancı bir perspektiften bakıldığında, "arzu işlevi, ölümle temel bir ilişki içinde kalmalıdır" (***Séminaire VII,*** s. 351) - yani uygun bir biçimde ***trajik*** boyut içinde kalmalıdır (361). Başka bir deyişle, öznenin yapısal "düzenliliği" üzerindeki (Lacancı) vurgu, onu salt söz konusu yapının kesintisine yönlendirir - oysa Badiou'nün "istisnailik" kavramı bütünüyle ölümlülükten kopar.

hai sınırı olarak ölüm dürtüsüyle karşılaştığı ve bunun bedelini köklü bir 'öznel mahrumiyet' yaşayarak, dışkısal bir kalıntıya indirgenerek ödediği 'İyi'nin Ötesindeki' bu alan... Badiou'nün menzilinin dışında kalır" (161).

Şüphesiz Badiou bu suçlamayı kabul edecektir. Çünkü Lacan'ınkiyle kıyaslandığında, onun sisteminin büyük erdemi, salt dile dökülemez, anlam-sız ölüm korkusunu, her özneleşmenin şüphesiz talep ettiği türsel "mahrumiyet"ten ya da çıkarma işleminden ***ayırmasıdır.*** Badiou'nün başarısı, hakikatin işleyişini sefil olanın kurtarılmasına yönelik her türlü girişimden çıkarmış olması ve yaşayanla yaşamayan arasındaki, sonlu ile sonsuz arasındaki ayrımı mutlak bir ***kayıtsızlıkla*** karşılanacak bir mesele haline getirmiş olmasıdır. "Ölmemiş-yıkılmaz nesnenin, simgesel düzendeki dayanağından mahrum kalan Hayatın", "Gerçek" ortaya çıkışı,[20] salt çoklu varhk-olarak-varlık alanından da, sonsuz, tam manasıyla ***ölümsüz*** bir özneleşmenin alanından da en küçük bir tepki almaktan acizdir. Badiou'nün perspektifinde, ölüm hiçbir zaman bir olay niteliği kazanamaz.

En az birincisi kadar davetkâr ikinci bir kıyaslama imkânı da, Badiou'nün kendi eleştirisinin açık hedeflerinden biri olan ve Lacan'ın etiği üzerindeki etkisi iyi bilinen bir düşünür olan Immanuel Kant'tan gelir.[21] Badiou gibi, Kant da etik sorunlarını her türlü "duyarlılık"tan soyutlar[22] ve yine Badiou gibi, o meşhur "her rasyonel varlık için evrensel geçerliliğini de kendi içinde taşıyan bir düstura (maksime) göre davran" buyruğuyla (438), evrensel olanı öznenin eylemlerinin tek meşru temeli olarak görür. Etik "sa-

20. ***¿izěk, The Ticklish Subject***, s. 155.

21. Zupançiç'in ***Ethics oftheReal'i*** bu kıyaslamayı geliştirmek için yine değerli malzemeler sunar.

22. Immanuel Kant, ***Groundwork of I he Metaphysics of Mor als*** [Türkçede ***Ahlak Metafiziğinin Temellendirilme si*** adıyla yayımlandı. Sayfa göndermeleri İngilizce çeviriye aittir - y.n.], s. 443. Bundan böyle bu esere yapılan göndermelerin sayfa numaraları metinde parantez içinde belirtilecektir.

dakati" sadece ve sadece öznenin ***kendi kendine koyduğu kuralda*** temellendirebilmek amacıyla, etik buyruktan her türlü tözel içeriği tasfiye eden ilk kişi Kant'tı. 2i2ek bunu şöyle açıklar:

> Kant'm etiğinin benzersiz gücü, tam da bu biçimsel belirlenmemişliğinden gelir: Ahlaki Yasa bana görevimin ***ne*** olduğunu söylemez, sadece görevimi yerine getirmem ***gerektiğini*** söyler. Yani, içinde bulunduğum özgül durumda izlemem gereken somut normları ahlaki Yasa'mn kendisinden çıkarmam mümkün değildir - demek ki ahlaki Yasa'nın soyut buyruğunu bir dizi somut yükümlülüğe "tercüme etme" sorumluluğunu öznenin kendisi üstlenmek zorundadır... Pozitif ahlaki normların evrenselliğinin tek garantörü, öznenin kendi olumsal edimi, bu normları performatif olarak benimseme edimidir.[23]

Kant'ın izlediği usul -her türlü yaderk çıkar ve güdünün tahliye edilmesi, "psikoloji" ve "fayda"ya yapılan her türlü atfın,[24] "insan doğasının herhangi bir özel niteliği"ne yapılan her türlü anıştırmanın (425), "mutluluğa" ya da "refaha" ulaşmak için yapılması gereken her türlü hesabın (394) askıya alınması- Badiou' nünkine benzer. Her ikisi için de en önemli olan, özellikle ***öznel*** (ve açıkça "sonsuz") bir güçtür. Kant "sadece izlediğim düsturun (maksimin) evrensel bir yasa haline gelmesini de isteyebileceğim şekilde davranmam gerekir" (402) dediğinde, aktif bir biçimde ***istemek,*** başvurulacak ölçütün asli bir bileşenidir (424). Üstelik, bu nesnel kapasitenin numenal temeline dair "nesnel" bir açıklama (yani, öznel aksiyomun neleri gerektirdiğine dair bir tanım ya da ***betimleme)*** sunmayı Badiou de Kant da başaramaz. Kant'm perspektifinden bakıldığında, etiğin, "irade özgürlüğünü açıklamanın öznel imkânsızlığı"nı (459-60) kendi ***adlandırdamayanı*** olarak kabul etmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Bu yeniden-yakınlaşma ne kadar önemli görünürse görünsün, Badiou'nün etiğini Kant'm kategorik buyruğundan açıkça ayıran şey, her türlü etik yükümlülüğün tikel ve istisnai karakteri üzerindeki şaşmaz ısrarıdır. Badiou'nün Kant'ta itiraz ettiği şey,

23. Zizek, ***Plague,*** s. 221; ayrıca bkz. Lacan, ***Séminaire VII,*** s. 364/315.
24. Kant, ***Groundwork of the Metaphysics ofMorals,*** s. 391.

tabii ki, hakikatin "hayvansallıktan ve bütün duyular dünyasından bağımsız" sonsuz bir gerçeklikle ilişkilendirilmesinden çok, bu gerçekliğin aşkın bir ***normallik*** ile ilişkilendirilmesidir. Kant ahlaki yasanın otoritesini, özgürlük ***olgusunda*** ve akıl yetisinde temellendirir.[2-5] Aşkın Bir'i ontolojisinden sürmüş olan Kant, ahlakında yine ona döner.[26] Badiou ise, tersine, sadece ontolojik sonsuzluğun "normal" olduğunu; her türlü öznel (yani, etik) sonsuzluğun, ahlaki kurallar da dahil bütün kurallar için bir istisna olduğunu ileri sürer. Badiou'nün etiği, esasen, yasallık, görev, yükümlülük ve uyumdan dem vuran Kantçı alan ile bağdaşmaz. "Yasa uğruna" davranma talimatı kadar Badiou'ye uymayan bir şey olamaz,[27] hiçbir şey de onun özne ***anlayışına,*** salt önsel ilkeler tarafından yönlendirilen bir irade fikri kadar yabancı değildir.

## IV. Ötekilik Etiğini Bırakmak

Badiou bu temeller üzerinde -(Lacan'dan uyarlama) ***topolojik*** bir durum anlayışı ve (Kant'tan uyarlama) ***evrenselci*** bir kural/talimat anlayışı, bunlara ilaveten ***(Sartre'dan*** olduğu kadar Cantor' dan uyarlama) katı, ***sonsuz*** bir öznel "özgürlük" anlayışı ve (Lenin'den olduğu kadar Althusser'den uyarlama) ***stratejik*** bir tarihsel fırsat, yani ***konjonktür*** değerlendirmesi üzerinde-, İngiliz-Amerikan akademisine genelde hâkim olan görüşe temelden aykırı, neredeyse okunaksız denecek kadar aykırı bir etik geliştirmiştir. Birbirinden epey farklı kaynaklardan (Lévinas, Derrida, Irigaray ve Spivak en sık zikredilen isimler arasındadır) uyarlanan bu "hâkim görüş", şüphesiz, ***öteki*** kategorisi etrafında toparlanır. Günümüzde öteki ***olarak*** ötekiye gösterilen genelleştirilmiş hürmet kadar ortodoks bir tavır zor bulunur. Daha ileri gitmeden

25. Immanuel Kant, ***Critique of Pure Reason*** [Türkçede ***An Usun Eleştirisi*** adıyla yayımlandı. Sayfa göndermeleri İngilizce çeviriye aittir - y.n.), s. 91-2.

26. Immanuel Kant, ***Critique of Pure Reason,*** Bxxx, A641-642/B669-670, A828/B856.

27. Kant, ***Groundwork of the Metaphysics of Morals,*** s. 390.

ve epey bir basitleştirme yapmayı göze alarak, yeni yeni gelişen ve ileride günümüz felsefesinin en manidar ihtilaflarından biri olarak görülmesi gayet mümkün olan bu ihtilafı kısaca özetlemekte fayda olabilir.

Badiou'ye göre, gerçek etik sorunlar ancak özgül bir durum içinde ve ***ayrıştırıcı*** olmakla birlikte, esasen ***farklılıklara karşı kayıtsız*** olan, ötekinin kendisiyle, öteki olarak ötekiyle "ilgilenmeyen" özneler içeren koşullarda (yani, bir hakikat-usulünün yarattığı koşullarda) ortaya çıkabilir. "Etik ideoloji" ise, tersine, tam da bütün konumlanmış kısıtlamaları aştığını ve ayrımların ötesinde mutabakata dayalı bir alanda hüküm sürdüğünü varsayar; farklılık ve ***ötekilik olarak ötekiliğin*** mütehakkim talepleri etrafında, ***bütünüyle*** öteki olanın (/;awbaşka'mn) farklılığı ve ***bütün*** tikel ötekilerin birbirleriyle kesinlikle kıyaslanamaz talepleri etrafında odaklanır. İlk kez Badiou'nün fark ettiği gibi, bu temel mantık en net ifadesini, "Ötekinin bize sadece bağlamsız olarak değil, dolayımsız olarak da geldiği..." Lévinas'in felsefesinde bulur.[28] Lévinas'a göre, etik ***durum*** diye bir şey olamaz, çünkü etik tam manasıyla ontoloji-ötesi ya da ontoloji-öncesi bir sorumluluğa tanıklık eder (kabaca söylersek, bir yaratığın kendi aşkın yaratıcısına, ontolojik yaratım alanının bütünüyle ötesindeki bir yaratıcıya olan sorumluluğuna). Lévinas'a ve onu izleyen Derrida'ya göre, öteki ancak dolaysız olarak ***mutlak surette*** (ilahi surette) öteki olanı hissettiriyor ya da ifade ediyorsa ***öteki'***dir. Ötekinin başkalığı aynı anda "insan ötekinin (***Autrui***) ve Cenabıhakk'ın ***(Très Haut)*** başkalığı" olduğuna göre,[29] o zaman bu öteki karşısındaki sorumluluğumuz bir "koşulsuz itaat", "travma", "takıntı", "eziyet" vb. meselesidir.[30] Şüphesiz, bizler sınırlı yaratıklar oldu-

28. Emmanuel Lévinas, ***Basic Philosophical Writings,*** s. 53. Bkz. Badiou, ***Etik,*** 2. bölüm.

29. Lévinas, ***Totalité et infini,*** s. 23. "Öteki'ni buyur ederken, özgürlüğümün kendisine tabi olduğu Cenabıhakk'ı da buyur ederim" (s. 335).

30. Lévinas, "Transcendence and Height", ***Basic Philosophical Writings*** içinde, s. 19; ayrıca bkz. Emmanuel Lévinas, ***Autrement qu'être,*** s. 173-88.

ğumuzdan, Bütünüyle-Öteki'yi, ancak bu ötekilik bir biçimde "bizim kendi düzeyimizde", yani "komşumuz"un suretinde (komşumuzun yüzünde) göründüğü takdirde, kavrayabiliriz: Sadece "sorumluluk ve bir Benlik vardır çünkü (ilahi biçimde) Sonsuz olanın izi... yakınlığa kayıtlıdır."[31] Ama yakınlığa bu şekilde kayıtlı olmak, şu asli gerçeği hiçbir biçimde sulandırmaz: Öteki'yle aramdaki "ilişkisizlik"te, "Öteki mutlak kalır ve kendini içine girdiği ilişkiden muaf tutar."[32] Ötekiyle ilişki her şeyden önce aşkın öteyle "ilişki"dir. Kısacası, Ĺevinasçı etik, Badiou'nün ***anti-felsefe*** (yani, her türlü kavramsal ayrımın ötesindeki bir alana saf ya da mutlak değer yüklenmesi) olarak görüp eleştirdiği şeyin bir başka biçimidir.

Derrida'nın bu kadar bariz biçimde teolojik olmayan tematiği (sözgelimi, etik öznenin istisnai tekilliği üzerindeki, "gelecek olan'ın kökten yeniliği üzerindeki, bilgiyle ya da kanıtla ulaşılamayan bir kararın zorunluluğu üzerindeki, Badiou'nünkiyle ***karşılaştırılabilir*** vurgusu sayesinde)[33] Badiou'yle daha ilginç karşılaştırmalar yapmaya müsaitse de, etik sorumluluk hakkında son dönemlerde yaptığı araştırmalar, son tahlilde, benzer biçimde anti-felsefi bir eğilim sergiler. Derrida'nın belirgin bir biçimde ***armağan*** mantığı içine oturttuğu etik düşünceleri, takıntılı bir biçimde, ulaşılmazlık ve gizlilik kavramları etrafında, sunulama-

31. Ĺevinas, "Substitution", ***Basic Philosophical Writings*** içinde, s. 91. Çok basit bir biçimde söylenecek olursa, "öznellik... ötekiye ***(autrui)*** tabi olmaktır" (140), yani tam manasıyla mutlak bir otoriteye tabi olmaktır. "Kendimi bu sorumluluğun çağrısına, adeta her gizem kalıntısını, her gizli güdüyü, ipin kaçamağa izin veren her gevşemesini ortadan kaldıran parlak bir güneş altına konmuş gibi açarım" (104).

32. Lévinas, "Transcendence and Height", ***Basic Philosophical Writings*** içinde, s. 16.

33. "Eğer karar alma işi, takip etmekle ya da geliştirmekle yetineceği bir bilgiye havale edilirse, o zaman bu artık sorumlu bir karar değil, bilişsel bir aygıtın teknik bir biçimde kullanılması, bir teoremin basit, mekanik bir biçimde kullanılmasıdır...: Gelenek, otorite, ortodoksluk karşısında muhalif ve yaratıcı bir kopuş yoksa sorumluluk da yoktur" (Jacques Derrida, ***Donner la mort,*** s. 31, 33-4; ayrıca bkz. Jacques Derrida, ***Adieu â Emmanuel Levinas***, s.´199-200.

yan ya da tarif edilemeyen etrafında, öznel "imkânsızlık" etrafında, "delilik" ve "unutuş" vb. etrafında döner.[34] Derrida, Lévinas' tan yola çıkarak, sırf öteki (her öteki) gerçekten de öteki/başka, mutlak biçimde öteki/başka olduğu için ötekiye karşı sorumlu olduğumu, ötekinin (üstelik, her ötekinin) çağrısına itaat etmek durumunda olduğumu söyler: ***"Tout autre est tout autre.***"[35] Bu formül, "her" ötekinin, dindarca bir jestle, "Bütünüyle Öteki" ile, yani Tanrı ile karıştırılmasını sağlama alır.[36] "Bütünüyle öteki olarak Tanrı, bütünüyle ötekiden bir şeylerin olduğu her yerde bulunur. Ve hepimiz, diğer herkes mutlak tekilliği içinde, sonsuzca öteki/başka, ulaşılmaz, tekil, aşkın, gizli olduğu için", "bütünüyle öteki olarak her ötekiyle ***(tout autre comme tout autre***) aramdaki ilişkisiz ilişki" (s. 76), esasen, Tanrıyla, hatta ***kendimle*** aramdaki ilişkiyle aynı düzlemde yer alır. "Kendimle", çünkü Tanrı denen şey, ister benim içimdeki başkalık olsun (zira ***Ben,*** hiçbir zaman "ego"m hakkında bilinebilecek olanlarla örtüşmez), ister benim ötemdeki, ötekilerdeki başkalık olsun (zira onlar da hiçbir zaman ***persona'***larıyla, yani kamusal rolleriyle örtüşmezler) mutlak başkalığı koruyan o gizlilik düzenlenişinden "ibarettir".[37] Böylece, Tanrı'nın görünüşte özel "vicdan yapımız" içine

34. ***Örneğin bkz.*** Jacques Derrida, ***Donner le temps,*** s. 26-7; 45-8, 52-3.

35. Derrida, ***Donner la mort,*** s. 68, 76-7; ***a.g.e.,*** 4. bölüm.

36. Derrida, ***Donner la mort,*** s. 83-4. Bu karıştırma "selamet [du salut] umudunu gündeme getirir, ona yer açar" (s. 84; bundan böyle bu esere yapılan göndermelerin sayfa numaralan metinde parantez içinde belirtilecektir.)

37. Nitekim "Tanrı benim içimdedir, mutlak 'ben' ya da 'benlik'tir, yani kelimenin Kierkegaard'daki anlamıyla öznellik denen o görünmez içsellik yapısıdır. Yaşayan ya da varolan yapılarda, soy-oluşsal ve birey-oluşsal tarihin akışı içinde gizlilik imkânı belirdiğinde", yani "ötekilerin göremeyeceği" ve benim bilemeyeceğim bir iç "tanığın", "benim içimde tanıklıkta bulunan bir giz"in gizemli mevcudiyeti etrafında örgütlenen bir "vicdan yapısı" belirdiğinde, Tanrı ortaya çıkar, ortaya-çıkmayışım ortaya çıkarır" (Derrida, ***Donner la mort,*** 101-2). Gayet klasik bir vicdan, yani ***iç gözetim*** anlayışını, "içeriden beni gözetleyen" Öteki anlayışını yeniden gündeme getirmek için buradan (çok) küçük bir adım atmak yeterlidir (10 Mart 2000'de Londra Üniversitesi, Queen Mary & Westfield College'da düzenlenen "Derrida's Arguments" konferansında Derrida'nın yaptığı konuşma).

mi "yerleştirileceği" yoksa bütünüyle aşkın bir "öte"ye mi konacağı sorusu, anlamlı bir soru olmaktan çıkar. ***Her halükârda, önemli olan gizliliğin kendisinin,*** hem özel hem de aşkın olan münferit bir gizliliğin ***mantığıdır.*** Önemli olan şudur: "Tanrı bana bakar ve ben onu görmem, benim sorumluluğum işte beni seçip ayıran bu bakış ***(ce regard qui me regarde)*** temelinde ortaya çıkar" (s. 87). Önemli olan "kendisi namevcut, saklı ve sessiz" olan Tanrı'ya itaat etmemizdir; önemli olan "mutlak öteki olarak ötekinin, yani Tanrı'nın aşkın, saklı, gizli" kalmasıdır - zaten bunu başaramazsa "Tanrı olmayacaktır, karşımızda Tann olarak Öteki ya da bütünüyle öteki olarak Tann olmayacaktır" (s. 59, 67). En önemlisi, gizliliğin kendisidir: "Gizlilik ***(le secret)*** bu mutlak sorumluluğun uygulanması için elzemdir" (s. 67). İster ötekinin dışsallığına yerleştirilsin, ister benliğin görünmez içselliğinden çekilip çıkanlsın, Derrida'nın gizli Tann'sı, Badiou'nün dini "ulaşılmaz", "anlaşılmaz" ya da "nüfuz edilmez" olanla sorgulayıcı bir biçimde hesaplaşmaya yönelik bitimsiz bir çaba olarak tanımlamasına cuk oturur.[38]

Badiou gibi, Derrida da karar alanını bilgi alanından özenle aymr. Kararımı gerekçeler hesabına ve imkânlan değerlendirmeye indirgemek demek, onun bir ***karar*** olarak sahip olduğu radikal karakteri ortadan kaldırmak demektir. Karar her zaman ***bilemeye-***

38. "Ulaşılmazı, Ulaşılmaz olarak koyutlamak ve böylece sonsuz bir yorumbilgisinin yolunu açmak, ***par excellence*** dini konumdur" (Badiou, Peter Hallward'a mektup, 19 Haziran 1996; ayrıca bkz. Alain Badiou, ***Conditions***, s. 69; ***Monde contemporain et désir de philosophie,*** s. 16). Derrida'nın ***giz'***ini, Badiou'nün ***adlandırılamayan'ı*** ile karıştırmamak önemlidir. Adlandırılamayan elemanın/unsurun kendisinin gizli ya da ulaşılmaz bir yant yoktur; onu ***bilmemizi*** ya da onunla ilgili kanaat alışverişinde bulunmamızı engelleyen hiçbir şey yoktur (Badiou, ***Etik,*** s. 88). Adlandırılamayan, sadece hakikat-usulü içinde adlandırılamayandır. Adlandırılamayan, sadece bir öznenin bir hakikat-sürecinin parçası olmayı sürdürebilmesi için, ***kısıtlama*** uygulamak zorunda olduğu sınıra işaret eder. Badiou'nün tam olarak konumlanmış adlandınlamayanı, Derrida'nın "bütünüyle öteki olarak Tanrı'nın adı, Tanrı'nın adsız adı, mutlak, koşulsuz bir yükümlülükle bağlı olduğum öteki olarak Tanrı'nın telaffuz edilmez adı" (Derrida, ***Donner la mort,*** s. 67) ile kıyaslanamaz.

***çeklerimle*** ilgili olmalıdır. Etik, "bilgi ya da verili normlar dışında mutlak kararlar verme deneyimindeki sorumluluk" meselesidir.[39] Ama Derrida burada durmaz. Sorumlu karar bilinmeyenle ilgili olmakla kalmamalı, kavramsallaştırmadan da bütünüyle uzak durmalıdır. "[Mutlak sorumluluk] olması gereken şey olabilmek için tasarlanamaz, hatta düşünülemez kalmalıdır."[40] Karar, tam da ***öznenin*** kendisi için imkânsız olan şey haline gelir. Demek ki, eğer bir cevap ya da karar ortaya çıkıyorsa, bu ancak "ötekinin bende verdiği karar" olabilir.[41] Tanrı'nın "oğlunu kurban et" talimatına cevap veren İbrahim gibi, benim de ötekinin ne kastettiğini yorumlamaya (ve böylece kendine mal etmeye) çalışmaksızın cevap vermem gerekir. Sırf radikal ötekilik bunu talep ettiği için cevap vermem gerekir; ancak o zaman bu ötekinin kararının bilgisiz vasıtası haline gelirim. "Titreme"si ***Donner la mort***'un her yerinde hissedilen ***mysterium tremendum*** (korkunç sır) da buradan gelir: "Biz sorumlu kalmamıza rağmen bizim adımıza karar veren bir Tanrı'nın ulaşılmaz gizi karşısında korkar ve titreriz."[42] Derrida'nın etik sorumluluğunun indirgenmez biçimde "trajik" ve "suçlu" niteliği (s. 54-5), imkânsız denecek ölçüde boğucu (ve imkânsız denecek ölçüde oransız) yükümlülükler içeren bir sorumluluk çıkmazı da yine buradan gelir. Üstelik, etik bir kararı ***haklı çıkarmaya*** yönelik herhangi bir girişimde bulunulduğunda bu çıkmaz daha da şiddetlenir. Bu tür her karar bütünüyle münferit, yani "ikame edilemez" bir özne tarafından alınmak durumunda olduğu için, bu kararın kolektif etiğin zorunlu olarak genel ya da evrensel ölçütlerine göre haklı çıkarılması, "tekilliğimi kavram mecrası içinde çözündürme", gizimi dilin kamusallığı

39. Derrida, ***Donner la mort,*** s. 14-15.

40. ***A.g.e.,*** s. 62.

41. Derrida, ***Adieu â Emmanuel Levinas,*** s. 87; "Intellectual Courage: An Interview" [1998], http://culturemachine.tees.ac.uk/frm_fl.htm, s. 5.

42. Derrida, ***Donner ¡a mort,*** s. 58 (Kierkegaard'a ve Patoçka'ya gönderme). Aynı nedenle, böyle bir kararın verilip verilmediğini ancak öteki ***bilebilir;*** bir karar verilip verilmediğini, mecazsız konuşuyoruz, ancak ***Tanrı bilir.***

içinde açığa çıkarma tehdidini, kısacası ikame edilmem tehdidini beraberinde getirir.[43] Öyle görünüyor ki, kararın sahici bir karar olması için, durum içinde herhangi bir biçimde konumlandırılmaya, öznesi tarafından herhangi bir biçimde haklı çıkarılmaya ve felsefe tarafından herhangi bir biçimde "kavramsallaştırılmaya" direnen saf bir iman sıçraması şeklinde alınması gerekir.

Oysa Badiou'nün bir hakikat-usulünün maddi topolojisi üzerinde durmasının amacı, tam da bu tür her sıçramayı konumlandırmak ve görünüşte "haklı çıkarılamayacak" her bağlılığı ebedi ve evrensel hitap alanıyla haklı çıkarmaktır. Badiou'de de karar en az Derrida'da olduğu kadar "hesaba gelmez", olağanüstü ve yasa-üstü bir şeydir. Ama Badiou'ye göre, sıradan (ikame edilebilir) bir birey ancak tam da bu bağlılık sayesinde ***ikame edilemez hale gelir, (tekil) bir ¿jzne haline gelir,*** "Bir özneye ***sebep olan"*** şey sadece bir hakikat-sürecine bağlılıktır.[44] Derrida "ötekinin mutlak tekilliğine" karşı sorumluluk, "evrensel genellik düzeni içinde tezahür eden her şeye ihanet etmeyi gerektirir"[45] derken, Badiou tekillik alanına ancak kesinlikle evrensel ölçütlere -yani, ***bir*** hakikat-usulünün ürettiği evrenselliğe- bağlı kalarak ulaşabileceğimizi beyan eder. Derrida'mn sorumluluğu kendini "ayrı ve gizli" tutar, "ayrı ve gizli olana bağlı kalır" (s. 33); oysa Badiou'nün, ilhamını Lacan'ın ***matematik*** mantığından (bu mantık hakikatin "bütünlüklü aktarımı"nın ***mecazi-olmayan*** [literal] temelidir[46]) alan bağlılığı, herkes için açık seçiklik peşindedir. Derrida'nın (tekil) özne ile (kolektif) haklı çıkanm arasındaki gerilimi burada hiçbir iz bırakmadan yok olur; önsel olarak imkânsız ilan

43. Derrida, ***Donner la mort,*** s. 62. 44. Badiou, ***Etik,*** s. 52.

45. Derrida, ***Donner la mort,*** s. 67.

46. Lacan, ***Séminaire XX,*** s. 100. Lacan'ın "hedefimiz, idealimiz matematiksel biçimselleştirmedir" (***a.g.e.,*** s. 108; ***ayrıca bkz.*** Lacan, ***Ecrits,*** s. 816; Badiou, ***Conditions,*** s. 292, 322 beyanını Badiou'den daha çok ciddiye alan yoktur). Badiou, üstadından çok daha sistematik bir katılıkla "düşüncenin Gerçek üzerindeki kavrayışı ancak harfin düzenlenmiş gücü tarafından sağlanabilir - ve bu düzenlemeyi ancak matematik kusursuzlaştırabilir" demeyi sürdürecektir (Alain Badiou, "Lacan et les présocratiques" [1990], s. 4).

edilen bir sorumluluğun yarattığı her türlü pathos kırıntısı da ortadan kalkar. Badiou'nün anladığı şekliyle, ***doğrul hakiki*** bir önerme tam da herkes tarafından yapılabilen bir önermedir.[47] Keza, Badiou'de imkânsızlık, değişmez bir biçimde tikel bir durum açısından ele alınır; yani söz konusu durumun ***Gerçek'i*** olarak, durumun sistematik bütünlüğü içinde etrafında yapılandığı boşluk olarak ve dolayısıyla belirgin bir biçimde ***"mantıksal*** bir baş kaldın" süreci yoluyla[48] durumu bir bütün olarak dönüştürmenin mümkün hale geldiği nokta olarak ele alınır. Hem Badiou hem de Derrida etiklerini herhangi bir öngörü ya da temsil mantığı içine dahil edilemeyen "gelecek olan" bir şey etrafında kurmalarına rağmen, Badiou'nün olay adını verdiği şey, durum üzerindeki statüko ***karşısında belli bir yere oturur*** ("semptomsal" ya da "olaysal" konumunun unsurlarına "kendi başlarına" gayet rahat ulaşılabilir; bunlar sadece durum üzerindeki ***statükonun*** benimsediği perspektiften bakıldığında ulaşılmazdırlar), oysa Derrida'nın mesihvari olayı, kelimenin güçlü anlamıyla ***sadece*** "canavarca"dır, genel bir "biçimsizliğe" havale edilmiştir.[49]

Çeşitlilik göstermekle birlikte uyum içinde olan etik koro içindeki birçok sesten ikisine daha değinecek olursak, Irigaray ile Spivak bu şemaya, daha "cisimleşmiş" bir nitelik, daha "kökten" ötekileştirilmiş bir ötekilik anlayışıyla katkıda bulunurlar. Badiou'nün yönelimiyle aralarındaki karşıtlık da aynı oranda belirginleşir. Kural olarak, Deleuze'ün bir keresinde "Öteki yapısı" diye-

47. Bütün anti-felsefi "içtenlik" başvurularına karşıt olarak Badiou, "felsefe, anonim bir önerme imkânım kabul etmeden", yani "kendi başlarına" incelenmeyi zorunlu kılan önermeler üretilmeden "hiçbir zaman mümkün olmamıştır" der. (Alain Badiou, ***Cesser en deu.x l'histoire du monde?,*** s. 17).

48. Badiou, ***Abrégé de métapolitique,*** s. 12; ayrıca bkz. ***Monde contemporain et désir de philosophie,*** s. 5-6.

49. "Gelecek ancak mutlak tehlike biçiminde öngörülebilir. Yerleşik normallikten mutlak biçimde kopan şeydir ve ancak bir tür canavarlık olarak beyan edilebilir, sunulabilir" (Jacques Derrida, ***De la grammatologie,*** s. 14; ayrıca bkz. ***L'Ecriture et la différence,*** s. 428; ***Points de suspension,*** s. 401). Badiou'nün olay teorisinin bütün çabası, olayın konumu etrafında dönerken, Derrida'nın olayı konumlanmamıştır, "ufuksuzdur" (Jacques Derrida, ***Sur Parole,*** s. 49-50).

rek eleştirdiği şeyin içeriği özgülleştikçe,[50] Badiou onu daha da şiddetle reddeder.

Irigaray'da, Derrida'nın ***canavarına*** belli bir cinsel mevki verilir - "bedenin mukozası"na duhul etme yoluyla ulaşılan esrime ayrımsızlığına[51] göndermeyle, buna kısaca "mukozalık" diyelim. Badiou'nün öznesi, bir aşk olayına sadık kalarak, her türlü pozitif ve kültürel olarak geçerli kılınmış işaretten (yani, cinsel farklılık hakkında ***bilinebilecek*** olanlardan) bir cinsel farklılık ***hakikati*** çıkarmaya çalışırken, Irigaray'ın amacı tam da "her iki cins için toplumsal ve kültürel cinselleştirme"dir.[52] Bu çaba onu, "kadının kendine özgü bir kültür oluşturma hakkı"[53] olduğunu ileri sürmeye götürür; bu kültürün kadına özgü "bir tür toplumsal örgütlenişi... bir dini, dili veya kendine ait bir tedavülü ya da piyasa dışı bir ekonomisi" olacaktır.[54] Badiou evrensel bir hakikatin yasa-üstü ya da yasadışı dayanışmasının peşine düşerken, Irigaray "farklılığa değer veren yasalar" talep eder.[55] Badiou "türsel insanlığı" devletin manipülasyonlanndan kurtarmaya çalışırken, Irigaray resmi cinsiyet sınıflandırmalarını pekiştirmeye, hatta "kadın kimliğinin bir bileşeni olarak bekâretin (yani fiziksel ve ahlaki doğruluğun) yasaların koruması altına alınması"nı sağlamaya çalışır.[56] Badiou (başka her şeyde olduğu gibi aşkta ve cinsel farklılıkta da) kesin ve sistematik bir kavramsal betimleme arayışmdayken, Irigaray kavramlar karşısında antifelsefeye özgü tipik bir güvensizlik tavrını ve kasten antisistematik bir sunuş tarzını benimser.[57] Demek ki Irigaray "annelerle çocukların karşılık-

50. Gilles Deleuze, ***Logique du sens,*** s. 355-7.

51. Luce Irigaray, "Questions for Emmanuel Lévinas", ***Irigaray Reader*** içinde, s. 180.

52. Luce Irigaray, ***Temps,*** s. 32. 53. ***A.g.e.,*** s. 16.

54. Luce Irigaray, ***Sexes et parentés,*** s. 93.

55. Luce Irigaray, ***Je, Tu, Nous,*** s. 25.

56. ***A.g.e.,*** s. 108; ayrıca bkz. "The Necessity for Sexuate Rights", ***Irigaray Reader*** içinde, s. 198-203.

57. "Bir kadının dilinde, kavram diye bir şeyin yeri olmayacaktır" (Luce irigaray, ***Ce sexe,*** s. 122; ayrıca bkz. Luce irigaray, ***Speculum,*** s. 177-8). "Gerçekten" kadınsı olan tanımı gereği kavramsal netleştirmeden kaçar -"Size "kadın

lı yükümlülüklerinin medeni hukuk tarafından tanımlanacağı" günü[58] dört gözle beklemekle kalmaz, "kadın ataların" ***esas itibariyle*** muğlak "rabıtası"m yenilemeye[59], yitik "kadın hukuku" çağını, "ilahi olanla insani olanın ayrı olmadıkları" dönemi[60] diriltmeye çalışır. Badiou'nün şiddetle karşı çıktığı "etik" mantığın bundan daha iyi örneğini bulmak zordur: Toplulukçu ya da özcü (hatta, açık açık ***eşitsizlikçi***) bir eğilim ve bir yasama mekanizmasından veya simsarlığım devletin yaptığı bir mekanizmadan medet ummak.[61]

Yerimiz, ancak bir kıyaslama daha yapmaya müsait (bu da öncekiler gibi fena halde basitleştirilmiş bir kıyaslama olacak): Gayatri Chakravorty Spivak'in son dönem eserlerinin bir veçhesiyle kıyaslama yapacağız. Spivak'in genel hatlarıyla "Derrida' nın etik olan hakkındaki, adalet ve armağan hakkındaki eserleri'yle aynı hattı izleyen yaklaşımı, gittikçe, "bütünüyle öteki'nin (na-?)mevcudiyetini hem açığa çıkaran hem de kırılmaya uğratan "tekil ve doğrulanamaz sınır"a doğru yönelmektedir.[62] Okurlarını

(olarak) konuşma"nın izahını hiçbir surette veremem"; bu dil konuşulur, ama klasik teorik ya da "felsefi" dilde değil ***(Ce sexe,*** s. 141). Irigaray'ın eserinin çeşitli yerlerinde, kadınlar anti-felsefenin tipik temalarıyla (ilahi, meleksi, uçucu, eşiksel, estetik vb.) birlikte anılır. "Kadınlara özgü bir kültür" iddiasının özellikle önemli bir parçası da, tanrıçaların kadınları kadın olarak, "güzel ve ince" vb. varlıklar olarak olumladığı "ilahi temsil" çağrısıdır. "İlahi temsilin kaybedilmesi... bizi kendi aramızda kendimizi adlandıracak, kendimizi ifade edecek bir araçtan mahrum bırakmıştır" (Luce Irigaray, ***Je, Tu, Nous,*** s. 135). Bu sonuçtan anlaşılacağı üzere, Irigaray'ın ilk eserlerinde merkezi yerde bulunan, felsefi "vukufa yönelik anti-felsefi eleştiri, bol keseden alternatif kimlik talimatları vermeyi engellemez: "Kadınlar ikili bir kimlik ***geliştirmelidirler:*** Bakire ve anne" ***(Je, Tu, Nous,*** s. 142); "kadınlar hem anne hem de kız olarak birbirlerini ***sevmelidirler"*** vb. (Luce irigaray, ***Ethique,*** s. 103; vurgu bana ait).

58. Luce irigaray, ***Je, Tu. Nous,*** s. 110.

59. Luce irigaray, ***Temps,*** s. 121. 60. ***A.g.e.,*** s. 28.

61. irigaray, yeri geldiğinde mantığını beklenen sonuca taşır: Genel bir hedef olarak eşitlik peşinde koşmak başlı başına "ağır bir etik hata", "doğal ve tinsel gerçekliğin silinmesi"ne katkıda bulunan bir hatadır (Luce irigaray, ***J'aime à toi,*** s. 53-4; ayrıca bkz. "How to Define Sexuate Rights", ***Irigaray Reader*** içinde, s. 206.

62. Gayatri Chakravorty Spivak, ***The Critique of Postcolonial Reason,*** s.

"ötekinin izine karşı bir sorumlulukları olduğunu kabul etmeye" iten Spivak, o ünlü adlandırmasıyla "madun" olanlara (kabaca söylersek, hiçbir diyalektik "bütünleşme"ye giremeyecek ölçüde marjinalleştirilmiş ya da sömürülmüş olanlardır bunlar) tanıklık ederken, "asla sürdürülebilir bir durum olmayan, tespite gelmez bir etik tekillik"le hesaplaşmaya çalışır.[63] Madunlarla kurduğu kendi "ilişkisizliği" içinde bu, "söz konusu kadınla birlikte etik bir tekillik kurma" çabasını gerektirir... o imkânsız etik tekillik projesi, kadın-hakkında-kadın projesi, bir şeyler öğretmemizin ve öğrenmemizin tek yoludur."[64] İmkânsızlık burada da son tahlilde durumsal-olmayan bir anlamda ele alınır ("ne kadar bilinç yükseltici alan çalışması yapılırsa yapılsın madunlarla birlikte etik tekillik kurmak için gereken zahmetli çabanın yanına bile yaklaşılamaz").[65] "Etik ideoloji" dediğimiz şeyin tipik özelliği burada da görülür ve sonuç, disiplinli siyasi müdahalenin fiilen baştan mahkûm edilmesidir. Spivak şöyle der: "Çoğu siyasi hareket uzun vadede bu [etik] angajmanın yokluğu yüzünden başarısız olur. Aslında (madun olsun ya da olmasın) hiçbir önderin özellikle de toplumsal cinsiyet ayrımını aşarak, bütün madunlarla bu şekilde bağ kurması mümkün değildir. İşte bu yüzden etik, imkânsızın deneyimidir" (270). Bu koşullarda yapılacak her türlü örgütlü siyasi müdahale sahiden de "çelişkili ve çıkmazlı" görünmek durumundadır.[66] Bulanık bir ***manzarayla***, "tekil şahsiyetlerle yaşanan uzak ve gizli karşılaşmalar arasından hayal meyal görünen imkânsız bir toplumsal adalet" görüntüsüyle baş başa bırakılırız.[67]

63. ***A.g.e.,*** s. 198; Gayatri Chakravorty Spivak, "Love, Cruelty and Cultural Talks in the Hot Peace", s. 11; ayrıca bkz. Spivak, ***Critique,*** s. 383-4; 399; 426. "Madun" sözcüğü "yalnızca sömürgesizleştirilmiş uzamın katıksız heterojenliği için kullanılmalıdır" (***Critique,*** s. 310); burada (herhalde Spivak'in varsayılan okurlarına göre tanımlanan) mutlak başkalık gibi bir şey kastediliyor olsa gerek.

64. Gayatri Chakravorty Spivak. "In the New World Order", s. 92; "What Is It For?", s. 79; ayrıca bkz. ***Outside in the Teaching Machine,*** s. 175-7.

65. Gayatri Chakravorty Spivak, "Translator's Preface to Mashaweta Devi, ***Imaginary Maps", Spivak Reader*** içinde, s. 269.

66. Gayatri Chakravorty Spivak, "Diasporas Old and New", s. 258.

Bu, Badiou'nün (her zaman tarihsel) tekilliğin ve (her zaman durumsal) imkânsızlığın ***kesin*** felsefi içerimlerinden kaçmaksızm ne pahasına olursa olsun uzak durmak istediği bir sonuçtur. Yapıbozum projesi yeni olanın her ortaya çıkışını yinelenebilirlik ve tekrar yapısı içine geri yerleştirmeye kararlı olsa da ("beyan edilen her kopuş beyan edilmemiş bir tekrardır"),[68] siyasete ***özgü*** bir görev varsa o da tarihin sonsuz karmaşıklıkları ve suç ortaklıklarından, kültür ve psikolojinin bitmez tükenmez "müzakereleri'nden ***kopan*** açık seçik, evrensel adalet ilkeleri bulmak ve böylece ***başka*** bir şeyin gerçekleşmesine izin vermek olmalıdır.

## V. Açık Sorular

***Etik*** son derece ilgi çekici bir kitaptır. Badiou, bir yanda yeni-Kantçı evrenselciliğin yıpranmış ahlaki kalıplarına, öbür yanda da şu ya da bu ölçüde hoşgörülü liberal-toplulukçuluğa, ilham verici, muhakemesi sağlam bir alternatif sunar. Badiou'nün öznel ***bağlılık*** üzerindeki tavizsiz vurgusu ve militan öncelikler belirlemekten utanmaması, eserine, post-Leninist çağımızda pek göze alınmayan keskin, coşturucu bir cüret katar. Savunduğu hakikatler etiği, farklılığa ve marjinalliğe yüklenen değerle biçimlenmiş, egemen konumdaki ahlakçı "kültürel çalışmalar" ortodoksisine yönelik en tahrik edici çağdaş meydan okuma olabilir. Özne, varlık, olay, durum, materyalizm, bağlılık -hatta bizzat hakikat- kavramlarını sistematik bir biçimde yeniden formüle edişi dikkatli, ayrıntılı değerlendirmeleri hak eder.

Bu denli özlü bir müdahale, şüphesiz bir dizi gayet önemli soruyu cevapsız bırakmak durumundadır. Bu yazının geri kalan bölümünde, (Badiou'nün halihazırdaki ve gelecekteki çalışmala-

67. Gayatri Chakravorty Spivak. "Translator's Afterword to Mashaweta Devi, ***Imaginary Maps', Spivak Reader*** içinde, s. 274; ayrıca bkz. ***Critique,*** s. 246.
68. Spivak, ***Critique,*** s. 333.

rında daha gelişkin bir biçimde ele alınacağı kesin olan) bu tür iki soruya özellikle değinmek istiyorum.

### (a) ***Badiou'nün teorisi durumların özgüllüğüne hakkını tam olarak veriyor mu?***

Badiou'nün militan hakikat anlayışı, bütün "müdahaleci" felsefeler gibi (Marx'in, Freud'un, Lenin'in, Sartre'ın, vb. felsefeleri gibi) iyi tanımlanmış bir ***durum*** teorisi gerektirir. Temel ilkelerinden biri, "bütün insanlığın kökü, tekil durumların düşünce içinde ***(en pensée)*** saptanmasına dayanır" şeklindedir.[69] Koşullar ne olursa olsun, bir hakikat, belli bir zamanda ve belli koşullarda gerçekleşen, ***yer alan*** bir şeydir: "Bir hakikat öznesinin oluşumuna girmek, ancak ***başınıza gelen*** bir şey olabilir."[70] Bir hakikat, kendi vesilesiyle özgülleşir (bir olay da ***konumu*** sayesinde, yani durumun "boşluğu'na yakınlığı sayesinde durumun içine yerleşmiştir); bunun da ötesinde bir hakikat duruma bütünüyle içsel olan devamlı bir üretimi//r, devamlı bir üretim ***oluşturur.*** Badiou'nün teorisinin konumlanmış niteliği, onu, kendisinden daha çok tanınmış bazı yeni-Heideggerci çağdaşları ve rakiplerinin (Nancy, Lacoue-Labarthe, Agamben ve kuşkusuz yine Derrida...) "topluluk/cemaat", "siyaset" ve "etik" hakkındaki açık seçiklikten uzak fikirlerinden ayrı bir yere yerleştirir.

Gelgelelim, Badiou'nün genel "durum" kavramını, matematikteki ***küme (ensemble***) kavramıyla eşitlemesi, bazı bakımlardan, her türlü tikel durumun özgüllüğünü kavrama iddiasının altım boşaltır. Küme teorisi yaklaşımı, bir durumun münhasıran ona ***ait*** olan şeylerle (elemanları ya da üyeleriyle) tanımlanmasını sağlar; bu elemanlar arasında varolabilecek olan kurucu ***ilişkileri*** dikkate almaz (küme teorisinde, "kurucu" ilişkiler kavramının kendisi, terimlerde bir çelişkidir). Durumun kendisi, münferit ontolojik tecritleri içinde ele alman (*, *y, z* gibi...) elemanlardan meydana

69. Badiou, ***Etik.*** s. 32. 70. ***A.g.e.,*** s. 59.

gelir. O halde, durum üzerindeki statüko —bazı durumlarda siyasi devleti de içermesine rağmen, onu çok aşar- bu elemanları durumun düzenlenmesine katkıda bulunan kombinasyonlar içinde gruplayan ve birbirine bağlayan şeydir (mesela ***x*** ile ***y,*** aynı ekonomik sınıfın, siyasi partinin, vergi diliminin, posta bölgesinin vs. üyeleri olarak gruplanırlar). Durum ile statüko arasındaki bu aynm, Badiou'nün bütün hakikat anlayışı için temel önemdedir. İlişkisellik boyutunu tümden statüko tarafına havale ederek, duruma fiilen sınırsız bir belirlenmemişlik kazandırır. Durumun "sonsuz imkânı" denen şeyin temeli budur.[71]

Gelgelelim, Badiou'nün buradan yola çıkarak bireysel ve kolektif bütün insani durumları ölçülemez biçimde sonsuz çokluklar olarak (ve "mesela bir Çinli köylüyle Norveçli genç bir işadamı arasında, benimle kendim de dahil başka herhangi biri arasındaki kadar çok fark vardır"[72] derken olduğu gibi, saf ve ölçüye gelmez "farklar'dan oluşan yığınlar olarak) nitelemesinin, bu durumları çarpıcı bir biçimde ***basitleştirdiği***; bir yandan fiilen evrensel yapılaştırıcı ilkeleri (biyolojik, bilişsel, dilsel, vb.), öte yandan da (kültüre, dine, sınıfa, toplumsal cinsiyete, vb. dayalı) belli "özgülleştirici" nitelikleri tanımaya yer bırakmadığı ileri sürülebilir. Bunun yerine, saf matematiksel çokluktan ontolojik olarak ayırt edilmesi mümkün olmayan ve praksisi içinde, fiilen bir tür belirlenmemiş "temel özgürlük"le donatılan "türsel insan malzemesi"yle baş başa kalırız. (Durumun "türsel" belirlenmemişliğinin bir ölçüde Sartre'm saf özgürlüğüne, yani praksisine tekabül ederken, durum üzerindeki statükonun da fiilen Sartre'm "praktiko-inert" kavramı altında topladığı devasa kavramsal alanı işgal ettiğini söyleyebiliriz.) Başka bir yerde de söylediğim gibi, genelde durumların, özellikle de onları "delen" hakikat-süreçlerinin fiilen "özgüllüklerini yitirmesi" (ya da "tekilleşmesi") ris-

71. Badiou, "What is a Political Truth?", Oxford. Maison française'de yapılan konuşma (2 Mart 2000).
72. Badiou, ***Etik.*** s. 39.

ki söz konusudur.[73] Bazı okurlar daha belirli, daha ***özgül*** bir durum anlayışını dikkate alan biraz daha az "saf bir imkân menzilini tercih edebilirler.

***(b) Badiou'nün savunulabilir bir etik*** irdeleme ***teorisi var mı?***

Değineceğim ikinci soru etik ***usulün*** kendisinin göreli olumsallığıyla ilgili. Hakikate angaje olma esasen bir aksiyomatik müdahale meselesi, olay lehinde ya da aleyhinde (daha doğrusu, durumun şu ya da bu elemanının olayla bağlantısı "lehinde" ya da "aleyhinde") fiilen dolaysız bir karar verme meselesidir. Ama Badiou doğal olarak, ilkeleri ne kadar mantıklı olursa olsun, diktatörce bir öznel angaje-olma modelinden kaçınmak ister. O halde, herhangi bir öznel müdahalede ne tür bir eleştirel ya da düşünümsel mesafe varsayılır? Sorun, her siyasi durumda olduğu gibi, birden fazla bireyle karşı karşıya olduğumuz zaman iyice vahimleşir. Badiou'nün cevabı, ***bir*** tür irdeleme usulünü kabul etmek ve bu arada da bu tür bir usulün her halükârda içinde bulunduğu duruma içsel olarak ortaya çıkacağında ısrar etmektir.

> Genel bir kural olarak, her türsel usul, ***onun kendini üretirken bir yandan da irdeleme kuralını ürettiğini*** anladığımız sürece, kesinlikle irdelemeye açık bir süreçtir aslında. Ve artık, irdeleme kuralının ürünü olan önceden belirlenmiş bir normla kısıtlanmaz. Farklı örgütlerde, farklı siyasi düzenlerde ve farklı siyasi tarzlarda irdeleme kuralının bütünüyle değiştiğini görmek için şöyle bir bakmak yeterlidir... Ne zaman bir bireyler çokluğu, bir insan-özneler çokluğu bir hakikat süreci içine dahil olsa, bu sürecin inşası, bu üretimi yapacak ve kendisi de değişken olan sorgulayıcı ve kolektif bir figürün inşasını da beraberinde getirir.[74]

73. Bkz. Hallward, ***Subject to Truth***, 13. bölüm.

74. "Siyaset ve Felsefe", aşağıda, s. 115; vurgu bana ait. "Tekil bir hakikat her zaman, tartışmanın tayin edici önem taşıdığı, karmaşık bir sürecin sonucudur. Bilimin kendisi -matematikle birlikte- bütün otorite ilkelerini reddederek işe başlamıştır. Bilimsel önermeler tam da onlan dile getiren özneden bağımsız olarak kamusal eleştiriye açık olan önermelerdir." Arendt'e karşı çıkan Badiou. "tartışma hakkı" ancak "yanlışlık ve yalanlar" a tahsis edilen bir hak ise, hakikat karşısında tartışmaya ayrıcalık tanınabileceğinde ısrar eder ***(Abrégé de mctapo-***

Ama bütün sorun tam da bu irdelemenin, asgari ölçüde değişmez bir tür süreç üzerinde birçok çeşitleme yapılması anlamında ***değişken*** mi, yoksa hepsi de düpedüz verili bir usule özgü birçok ***ex nihilo*** (yoktan var edilen) icat yapılması anlamında sonsuza kadar ***farklı*** mı olduğudur. Burada Badiou'nün, "yarı-aşkm" bir iletişimsel rasyonalite şeması -(herhangi bir durumda) ***fikir ayrılığına düşebilmemiz için*** üzerinde hepimizin fikir birliği etmesi gereken asgari (temel)- sunan geniş anlamda Habermasçı girişimle hesaplaşması gerekebilir. Çünkü bir hakikatin geliştirilmesine içsel olan tam manasıyla ***öznel*** irdeleme ile salt ideolojik bir muhalefet arasındaki sınırı tam olarak nereye çizmemiz gerektiği sorusu cevapsız kalır. Badiou'nün en sık verdiği iki örnek, Leninizm ve Jakobenizm örnekleri, fikir ayrılığı ve ihtilafların çözümüne yönelik yaratıcı bir yaklaşımı gösterdikleri kadar, bu tür bir hattın belirsizliğine de tanıklık ederler.

Daha genelde, her türlü "özgürleştirici" yenilik için geçmişten belli bir derecede "kopmak", statükonun ataletiyle araya belli bir mesafe koymak şartsa da, şu soru ortadadır: Bu mesafe-koyuşlar ***rupture*** (kopuş) ve ***soustraction*** (çıkarma) terimlerinden daha "ilişkisel" (ve dolayısıyla daha "özgül") terimlerle betimlenebilir ve değerlendirilebilir mi? Her hakikat genel bir ***dé-liaison,*** yani bağ-koparma ise, her özne "ilişkisizliğin (***non-lien***) kederine terk edilmiş bir özne" ise,[75] tam da ***dé-liaison*** sürecinin kendisinde yürürlükte olan ilişkiler, bütün varlığın ***kuruluşu gereği konumlanmış*** boyutuna odaklanmış bir felsefe içinde açıklanabilir mi? Badiou'nün halen sürdürdüğü çalışmaların ele almayı vaat ettiği birçok sorunun belki de en önemlisi budur.[76]

***litique,*** s. 24). Pratik siyaset söz konusu olduğunda ise, "tartışma ancak bir kararda billûrlaştığı ölçüde siyasidir" (s. 24).

75. Badiou, ***Conditions,*** s. 120. "Modem çilecilik" budur: "Düşünceyi saf ve yalın ***dé-liaison*** a maruz bırakmak" (Badiou, ***Deleuze,*** s. 123).

76. Badiou bu sıralarda, topos teorisi ve Heyding cebirinden yola çıkan "görünme" veya "orada-olma" [être-là] analizinde bu sorunu araştırmaktadır. Bkz. Alain Badiou, ***Court traité d'ontologie transitoire*** (1998), 9., 13., 14. bölümler;

Bu arada, Badiou'nün çağdaş felsefi ve kültürel araştırmaların belki de en aşırı-doymuş alanına yaptığı bu nüfuz edici katkı, "zamanı gelmiş bir işin, meseleleri açıklığa kavuşturma işi"nin ya da "sorunu canlı bir biçimde yeni bir şekle sokma"nın çok ötesine geçer. Badiou'nün kitabı, bütün Yapıbozumcu, "çokkültürcü" ya da "postkolonyal" etiklerin yaslandığı temelin, yani (etik) başkalık kategorisinin içini boşaltmak gibi ciddi bir iş başarır. ***Öteki***'yle bağlantılı çeşitli öğretilerin oluşturduğu -ve Lévinas, Derrida, Irigaray, Spivak ve daha "başka" birçok kişi tarafından geliştirilen- o iç içe geçmiş öğretiler karmaşası burada bir kenara atılıverir. Burada değişken "özne konumları" çokluğuyla ilgili karmaşık "müzakereler" yoktur. "Stratejik özcülük"ten medet umma yoktur. "Tanıklık etme" retoriğinin rezilliği, son tahlilde mesafeli bir tenezzülden ayırt edilemeyecek olan, suçluluk duygusunun yönlendirdiği eşduyum ya da şefkat retoriği yoktur. Bütünüyle Öteki'nin imkânsız denecek ölçüde talepkâr ihtiyaçları (ya da başka birçok ötekinin imkânsız denecek ölçüde tutarsız talepleri) ile karşı karşıya olan "ikame edilemez" bir öznenin elemli fikir yürütmeleri yoktur. Eylemi ayrım gözetmeyen (bu yüzden de özneyi ikameyle "tehdit eden") evrensel geçerlilik ölçütleriyle haklı çıkarma "ayartısı" ile bu ikame edilemez öznellik arasındaki gerilim kaybolmuştur. "Benim içimdeki ötekinin verdiği karar"ın eziyetli düşünümsel mantığı yoktur. Bu karan ancak Bütünüyle Öteki'nin "bilebileceği" ve geçerli kılabileceği şeklindeki antifelsefi inanç gitmiştir. Bu ötekiliğin nihai teolojik temeli gitmiştir. ***Sonluluk*** pathosu, "rehine" ve "kurban"ın trajik yükümlülükleri kaybolmuştur. ***Genelleştirilmiş*** "imkânsızlık" karşısındaki felç edici farkındalık tavrı gitmiştir. Kısacası, etiğin teoride "bu dünya için fazla iyi olan bir iyilik"le bir tutulması ve onunla bir-

"L'Être-là: mathématique du transcendental" (yayımlanmamış metin, 2000); Hallward, ***Subject to Truth,*** 14. bölüm.

likte etiğin aynı dünyayı pratikte (hukuken) haklı çıkarması söz konusu değildir.

Badiou'de Öteki (ya da ötekiler) etik bir kategori değildir ve bu da, varlığın mecrasının bizatihi sonsuz çokluk olması gibi basit bir nedene dayanır. Radikal fark, etiğin kayıtsız kaldığı bir meseledir. Etik karar, ancak farklara karşı kayıtsızsa doğru/hakiki olur. Etik ya da doğru kararın öznesi de ancak bu karara angaje olduğu zaman bir özne ***haline gelir*** - Derrida'nın kastettiği anlamda ikame edilemez ya da tekil hale gelir. Daha önce kayıtsızlıkla karşılanan bir bireyin "bedeni içinde" tekil, ikame edilemez özneyi geri dönüşlü olarak "ortaya çıkaran" şey, tam da hakikate bağlılıktır. Sağlam biçimde tekil olan her usul, tam manasıyla ***türsel*** bir hakikati dile getirir. ***İlkesel olarak her bireyin katılabileceği bir sürece angaje olmayan özne, ikame edilemeyen özne de olamaz.***

Bu kitap, böyle bir katılımda bulunmaları için herkese çıkarılmış bir davetiyedir.

***Peter Hallward***

# Bibliyografya

*ETİK'TE* ALINTILANAN ESERLER


Alleg, Henri, ***Sorgu,*** Belge, 1992.

Aristoteles, ***Nikomakhos'a Etik,*** çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç, 1998.

Cohen, Paul J., ***Set Theory and the Continuum Hypothesis,*** New York, W. A. Benjamin, 1966.

Diogenes Laertios, ***Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,*** çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi, 2003.

Farias, Victor, ***Heidegger et le nazisme,*** Paris, Vërdier, 1985.

Glucksmann, André, ***Les maîtres penseurs,*** Paris, Grasset, 1977.

Gödel, Kurt, ***Collected Works,*** y.h. Soloman Feferman, 2 cilt. Oxford, Oxford University Press, 1986.

Habermas, Jürgen, ***Iletişimsel Eylem Kuramı,*** çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı, 2001.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, ***Tinin Görüngübilimi,*** çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 1986.

Kant, Immanuel, ***Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,*** çev. İonna Kuçuradi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 1982.

Lacan, Jacques, ***Ecrits,*** Paris, Seuil, 1966.

Lacoue-Labarthe, Philippe, ***La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique,*** Paris, Christian Bourgeois, 1987.

Lacoue-Labarthe, Philippe ve Nancy, Jean-Luc, ***L'absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand,*** Paris, Seuil, 1978.

Lévinas, Emmanuel, ***Totalité et infini,*** Lahey, Martinus Nijhoff, 1961 (Livre de poche basımı).

Nietzsche, Friedrich, ***Ahlakın Soykütüğü Üstüne,*** çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say, 2003.

Platon, ***Diyaloglar,*** İstanbul, Remzi, 1996.

Şalamov, Varlam Tihonoviç, ***Kolyma Taies,*** New York, W. W. Norton, 1980.

Spinoza, Baruch, ***Etika,*** çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, Ülken, 1984.

Winter, Cécile, ***Qu'en est-il de l'historicité actuelle de la clinique?*** (yayımlanmamış tez).

## ALINTILANAN DİĞER ESERLER


Arendt, Hannah, ***On Révolution*** [1963], Harmondsworth, Penguin, 1990.

Beckett, Samuel, ***Adlandırılamayan, Üçleme*** içinde, çev. Uğur Ün, İstanbul, Ayrıntı, 1997.

Barwise, John, y.h., ***Handbook of Mathematical Logic.*** Amsterdam, North Holland, 1977.

Bourdieu, Pierre. ***Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı,*** çev. Necmettin Kâmil Sevil, İstanbul, Yapı Kredi, 1999.

Deleuze, Gilles, ***Logique du sens,*** Paris, Minuit, 1969.

Derrida, Jacques, ***De la grammatologie,*** Paris, Minuit, 1967.

----- ***L'Ecriture et la différence,*** Paris, Seuil, 1967.

----- ***Donner le temps,*** Paris, Galilée, 1991.

----- ***Donner la mort, L'Ethique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*** içinde, y.h. Jean-Michel Rabaté ve Michaei Wetzel, Paris, Transition, 1992.

----- ***Points de suspension. Entretiens,*** Paris, Galilée, 1994.

----- ***Adieu à Emmanuel Lévinas,*** Paris, Galilée, 1997.

----- "Intellectual Courage: An Interview" [1998], http://culturemachine.tees.ac.uk/frm_fl.htm.
***Fransızca versiyonu:*** http://www.hydra.umn.edu/derrida/zeit.html.

----- ***Sur Parole,*** Paris, Editions de l'Aube, 1999.

Heidegger, Martin, ***Basic Writings,*** y.h. David Farrell Krell, Londra, Harper-Collins, 1993.

Irigaray, Luce, ***Spéculum de l'autre femme,*** Paris, Minuit, 1974.

----- ***Ce sexe qui n'est pas un,*** Paris, Minuit, 1977.

----- ***Ethique de la différence sexuelle,*** Paris, Minuit, 1984.

----- ***Sexes et parentés,*** Paris, Minuit, 1987.

----- ***Le Temps de la differénce: Pour une révolution pacifique,*** Paris, Libraire générale française, 1989.

----- ***Je, Tu, Nous. Pour une culture de le différence,*** Paris, Grasset, 1990.

----- ***Irigaray Reader,*** y.h. Margaret Whitford. Oxford, Blackwells, 1991.

----- ***J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire,*** Paris, Grasset, 1992.

----- vd., ***Sexes et genres à travers les langues: éléments de communication sexuelle,*** Paris, Grasset, 1990.

Kant, Immanuel, ***Arı Usun Eleştirisi,*** çev. Aziz Yardımlı, İdea, 1993.

----- ***Pratik Aklın Eleştirisi,*** çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1994.

Lacan, Jacques, ***Le Séminaire*** /., y.h. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975.

----- ***Le Séminaire IL,*** y.h. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1978.

----- ***Le Séminaire III.,*** y.h. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1981.

----- ***Le Séminaire VIL,*** y.h. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1986.

----- ***Le Séminaire XL,*** y.h. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1973.

----- ***Le Séminaire XX.,*** y.h. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975.

Lévinas, Emmanuel, ***Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.*** Lahey, Martinus Nijhoff, 1974 (Livre de poche basımı).

----- ***Basic Philosophical Writings,*** y.h. Adriaan T. Peperzak, Siman Critchley ve Robert Bemasconi. Bloomington, University of Indiana Press, 1996.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, ***Komünist Manifesto,*** çev. Muzaffer Erdost, Ankara, Sol, 1993.

Pascal, Blaise, ***Düşünceler,*** Istanbul, Say, 2002.

Rosen, Charles, ***The Classical Style: Haydn, Mozart, Beethoven,*** New York, Norton, 1997.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "What Is It For": Functions of Postcolonial Criticism", ***Nineteenth Century Contexts*** 18 (1992), 1-8.

----- ***Outside in the Teaching Machine,*** Londra, Routledge, 1993.

----- "In the New World Order", ***Marxism in the Postmodern Age*** içinde, y.h. Antonio Callari vd., New York, Guilford Press, 1994, 89-97.

----- "Love, Cruelty and Cultural Talks in the Hot Peace", ***Parallax*** 1 (Eylül 1995), 1-31.

----- ***The Spivak Reader,*** y.h. Dona Landry ve Gerald Maclean, Londra, Routledge, 1996.

----- "Diasporas Old and New: Women in a Transnational World", ***Textual Practice*** 10:2 (1996), 245-69.

----- ***The Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present.*** Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.

Žižek, Slavoj, ***Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology.*** Durham, Nc, Duke University Press, 1993.

----- ***The Métastasés of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality.*** Londra ve New York, Verso, 1994.

----- ***The Plague of Fantasies.*** Londra ve New York, Verso, 1997.

----- ***The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology.*** Londra ve New York, Verso, 1999.

----- ***Kırdgan Temas,*** İstanbul, Metis, 2002.

Zupançiç, Alenka, ***Ethics of the Real: Kant, Lacan.*** Londra ve New York, Verso, 2000.

## ALAIN BADIOU'NÜN ESERLERİ

### Felsefe, Siyaset ve Eleştiri Kitapları

***Le Concept de modèle. Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques,*** Paris, Maspero, 1972.

***Théorie de la contradiction,*** Paris, Maspero, 1975.

***De l'idéologie,*** Paris, Maspero, 1976.
***Théorie du sujet,*** Paris, Seuil, 1982.
***Peut-on penser la politique?*** Paris, Seuil, 1985.
***L'Être et l'événement,*** Paris, Seuil, 1988.
***Manifeste pour la philosophie,*** Paris, Seuil, 1989.
***Le Nombre et les nombres,*** Paris, Seuil, 1990.
***Rhapsodie pour le théâtre,*** Paris, Le Spectateur français, 1990.
***D'un désastre obscur (Droit, Etat, Politique), Paris,*** L'Aube, 1991.
***Conditions,*** Paris, Seuil, 1992.
***Beckett: L'incrévable désir,*** Paris, Hachette, 1995.
***Gilles Deleuze: "La clameur de l'Être",*** Paris, Hachette, 1997.
***Saint Paul et la fondation de ¡'universalisme,*** Paris, PUF, 1997.
***Court traité d'ontologie transitoire,*** Paris, Seuil, 1998.
***Abrégé de métapolitique,*** Paris, Seuil, 1998.
***Petit manuel d'inesthétique,*** Paris, Seuil, 1998.
***Le Siècle,*** Paris, Seuil, 2001.

Romanlar ve Oyunlar

***Almagestes*** (roman), Paris, Seuil, 1964.
***Portulans*** (roman), Paris, Seuil, 1967.
***L'Echarpe rouge*** (romanopéra), Paris, Maspero, 1979.
***Ahmed le subtil*** (tiyatro). Arles, Actes Sud, 1994.
***Ahmed se fâche, suivi par Ahmed philosophe*** (tiyatro). Arles, Actes Sud, 1995.
***Citrouilles*** (tiyatro). Arles, Actes Sud, 1995.
***Calme bloc ici-bas*** (roman), Paris, P.O.L., 1997.

Yazılar, Kitapçıklar ve Söyleşiler

"L'autonomie du processus historique", ***Cahiers Marxistes-Léninistes*** (Paris, Ecole Normale Supérieure), 12-13 (1966), 77-89.
"L'Autorisation" (kısa hikâye), ***Les Temps Modernes*** 258 (1967), 761-89.
"Le (re)commencement du matérialisme dialectique", Althusser'in ***Pour Mar.x*** ve Althusser vd.'nin ***Lire le Capital*** kitaplarına dair eleştiri yazısı, ***Critique*** 240 (Mayıs 1967), 438-67.
"La subversion infinitésimale", ***Cahiers pour l'analyse*** (Paris, Ecole Normal Supérieure) 9 (1968), 118-37.
7'Marque et manque: à propos du zéro", ***Cahiers pour l'analyse*** 10 (1969), 150-73.
Badiou vd., ***Contribution au problème de la construction d'un parti marxiste-léniniste de type nouveau,*** Paris, Maspero, 1969.

***Le mouvement ouvrier révolutionnaire contre le syndicalisme*** (kitapçık), Marsilya, Potemkine, 1976.

Badiou ve Sylvain Lazaras, y.h., ***La Situation actuelle sur le front de la philosophie,*** Cahiers Yenan No. 4, Paris, Maspero, 1977.

"Le Flux et le parti (dans les marges de ***L'Anti- Œdipe)", La Situation actuelle sur le front de la philosophie*** içinde... (1977), s. 24-41.

***La "contestation" dans le P.C.F.*** (kitapçık), Marsilya, Potemkine, 1978.

***Le Noyau rationnel de la dialectique*** (kolektif çalışma), Paris, Maspero, 1978.

***Jean-Paul Sartre*** (kitapçık), Paris, Potemkine, 1981.

"Poème mise à mort suivi de 'L'ombre où s'y claire'", ***Le vivant et l'artificiel*** içinde, Sgraffite, Festival d'Avignon, 1984, 19-23.

"Custos, quid noctis?" Lyotard'in ***Le Differendi*** hakkında eleştiri yazısı, ***Critique*** 450 (Kasım 1984), 851-63.

"Six propriétés de la vérité", ***Ornicar?*** 32 (Ocak 1985), 39-67; yazının devamı ***Ornicar?*** 33 (Nisan 1985), 120-49.

"Les noeuds de théâtre", ***L'Art du théâtre 1*** (1987), 83-8 ***(Rhapsodie pour le théâtre*** içinde tekrar yayımlandı).

"L'état théâtral en son Etat ***", L'Art du théâtre*** 8 (1988), 11-28 ***(Rhapsodie pour le théâtre*** içinde tekrar yayımlandı).

Badiou vd., ***Une soirée philosophique*** (kitapçık), Paris, Potemkine/Seuil, 1988.

"D'un sujet enfin sans objet", ***Cahiers Confrontations*** 20 (1989), 13-22.

"Untitled Response", ***Témoigner du différend. Quand phraser ne peut. Autour de Jean-François Lyotard*** içinde, y.h. Francis Guibal ve Jacob Rogozînskî, Paris, Osiris, 1989, 109-13.

"Dix-neuf réponses à beaucoup plus d'objections", ***Cahiers du Collège Internationale de philosophie*** 8 (1989), 247-68.

***Samuel Beckett: ¡'Ecriture du générique*** (kitapçık), Paris, Editions du Perroquet, 1989, 35 sayfa.

"L'Entretien de Bruxelles", ***Les Temps Modernes,*** No. 526 (1990), 1-26.

"Pourquoi Antoine Vitez a-t-il abandoné Chaillot pour le Français?", ***L'art du théâtre*** 10 (1990), 143-5.

Gilles Deleuze'ün ***Le Pli: Leibniz et le baroque*** kitabına dair eleştiri yazısı, ***Annuaire philosophique 1988-1989,*** Paris, Seuil, 1990, 161-84.

"Saissement, dessaisie, fidélité" (Sartre üstüne), ***Les Temps Modernes,*** 531 - 3, c. 1 (1990), 14-22.

"Ta faute, ô graphie!" ***Pour la photographie III*** içinde, Paris, Germs, 1990, 261-5.

"Objectivité et objectalité" (1991), Monique David-Ménard'in ***La folie dans la raison pure: Kant lecteur de Swedenborg*** (Paris, Vrin, 1990) adlı kitabına dair eleştiri yazısı, yayımlanmamış daktilo metni, 11 sayfa.

"L'Être, l'événement et la militance", Nicole-Edith Thévenin'la söyleşi, ***Futur antérieur*** 8 (1991), 13-23.

***Monde contemporain et désir de philosophie*** (kitapçık), Reims, Cahier de Noria, No. 1, 1992.

***Casser en deux l'histoire du monde?*** (kitapçık), Paris, Le Perroquet, 1992.

"Y-a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem?", ***Georges Canguilhem, Philosophe, historien des sciences*** içinde, Bibliothèque du Collège International de la Philosophie, Paris, Albin Michel, 1992, 295-304.

"Le pays comme principe", ***Le Monde. Bilan économique et social,*** 1992, 134-5.

"Les lieux de la vérité", Jacques Henri ile söyleşi, ***Art Press spécial: "20 ans: l'histoire continue",*** hors série no. 13 (1992), 113-18.

"L'Age des poètes", ***La Politique des poètes. Pourquoi des poètes en temps de détresse*** içinde, y.h. Jacques Rancière, Paris, Albin Michel, 1992, 21-38.

"Le statut philosophique du poème après Heidegger", ***Penser après Heidegger*** içinde, y.h. Jacques Poulain ve Wolfgang Schirmacher, Paris, L'Harmattan, 1992, 263-8.

"Réponses écrites d'Alain Badiou", Paris VIII Universitesi'nde öğrenci grubuyla söyleşi (Vincennes/Saint-Denis), ***Philosophie, philosophie 4*** (1992), 66-71.

"Qu'est-ce que Louis Althusser entend par 'philosophie'?", ***Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser içinde, y.h. Sylvain*** Lazarus, Paris, PUF, 1993, 29-45.

"Que pense le poème?", ***L'art est-il une connaissance?*** içinde, y.h. Roger Pol Droit, Paris, Le Monde Editions, 1993, 214-24.

"Nous pouvons redéployer la philosophie", Roger Pol Droit ile söyleşi, ***Le Monde,*** 31 Ağustos 1993, s. 2.

"Sur le livre de Françoise Proust, ***Le ton de l'histoire", Les Temps Modernes*** 565/566 (1993), 238-48.

***Topos, ou Logiques de l'onto-logique. Une introduction pour philosophes, tome I,*** yayımlanmamış kitap, 1993, 153 sayfa.

"1977, une formidable régression intellectuelle", ***Le Monde 1944-1994,*** Kasım 1994.

"Art et philosophie", ***Artistes et philosophes: éducatuers?*** içinde, y.h. Christian Deschamps, Paris, Centre Georges Pompidou, 1994, 155-70.

"Being by Numbers", Lauren Sedofsky ile söyleşi, ***Artforum*** 33.2 (Ekim 1994), 84-7, 118, 123-4.

"Silence, solipsisme, sainteté: l'antiphilosophie de Wittgenstein", ***BARCA! Poésie, Politique, Psychoanalyse*** 3 (1994), 13-53.

"L'Être du nombre" (1994), yayımlanmamış daktilo metni (bir kısmı ***Court traité*** içinde yayımlandı), 15 sayfa.

"La Question de l'être aujourd'hui" (1994), Paris Ecole Normal Supérieure'de verdiği yayımlanmamış dersler (bir kısmı ***Court traité*** içinde yayımlandı).

"Qu'est-ce qu'un thermidorien?", ***La République et la terreur*** içinde, y.h. Catherine Kintzler ve Hadi Rizk, Paris, Kimé, 1995, 53-64 ***(Abrégé de métapolitique*** içinde tekrar yayımlandı).

"Platon et/ou Aristote-Leibniz. Théorie des ensembles et théorie des Topos sous l'oeil du philosophe", ***L'Objectivité mathématique. Platonismes et structures formelles*** içinde, y.h. Marco Panza, Paris, Mason, 1995, 61-83 (bir kısmı ***Court traité*** içinde yayımlandı).

"L'Impératif de la négation" (1995), Guy Lardreau'nun ***La Véracité*** (Paris, Verdier, 1993) adlı kitabına dair eleştiri yazısı, yayımlanmamış daktilo metni, 14 sayfa.

"Ethique et psychiatrie" (1995), yayımlanmamış daktilo metni, 13 sayfa.

"Préface", Henry Bauchau, ***Heureux les délirants: poèmes ¡950-1995*** için-de, Brüksel, Labor, 1995, 10 sayfa.

"Pour un tombeau. Deleuze, hommage au philosophe disparu. Qu'est-ce que penser?", ***Le Monde,*** 10 Kasım 1995.

"Jean Borreil: le style d'une pensée", ***Jean Borreil: la raison de l'autre*** için-de, y.h. Maurice Matieu ve Partice Vermeren, Paris, L'Harmattan, 1996, 29-35.

"Les gestes de la pensée (François Châtelet üzerine)", ***Les Temps Modernes*** 586 (1996). 29-35.

"Penser la singularité: les noms innommables", Sylvain Lazarus'un ***Anthropologie du nom*** (1996) adlı kitabına dair eleştiri yazısı, ***Critique*** 595 (Aralık 1996), 1074-95 ***(Abrégé de métapolitique*** içinde tekrar yayımlandı).

"Logologie contre ontologie", Barbara Cassin'in ***L'Effet sophistique*** (1995) adlı kitabına dair eleştiri yazısı, ***Poesie*** 78 (Aralık 1996), 111-6.

"Vérités et justice", ***Qu'est-ce que la justice? Devant l'autel de l'histoire*** içinde, y.h. Jacques Poulain, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, Aralık 1996, 275-81.

"Lieu et déclaration", ***Paroles à la bouche du présent*** içinde, y.h. Natacha Michel, Marsilya, Al Dante, 1997, 177-84.

"L'insoumission de Jeanne", ***Esprit*** 238 (Aralık 1997), 26-33.

(Sylvain Lazarus ve Natacha Michel'le birlikte), "Une France pour tous", ***Le Monde,*** 9 Aralık 1997.

"Le plus-de-Voir", Godard'm ***Histoire(s) du cinéma*** (1998) adlı kitabına da-ir eleştiri yazısı, ***Artpress,*** hors série 1998, 5 sayfa.

"Ce qui arrive" (Beckett üstüne, 1997-98), yayımlanmamış daktilo metni, 4 sayfa.

"Politics and Philosophy", Peter Hallward'la söyleşi, ***Angelaki,*** 3:3 (1998), 113-33. Bu kitapta tekrar yayımlanıyor.

"Penser le surgissement de l'événement", E. Burdeau ve F. Ramone ile söy-leşi, ***Cahiers du Cinéma,*** numéro spécial (Mayıs 1998), 9 sayfa.

"Paul le saint", J. Henric ile söyleşi, ***Artpress*** 235 (Mayıs 1998), 3 sayfa.

"On ne passe pas" (Badiou'nün kendi yazı pratiği üstüne), ***Théorie, littéra-***

***ture, enseignement*** (Revue du Département de Lettres, université du Paris VIII) 16 (Güz 1998), 17-20.

"Huit thèses sur l'universel", 4 Kasım 1998'de Paris'te Collège International de Philosophie'de düzenlenen (Etienne Balibar ve Monique David-Ménard'ın da katıldığı) ***Forum sur universel***'de verilen konferansın yayımlanmamış metni (daktilo metni Collège'de bulunabiliyor).

"Théâtre et politique dans la comédie", ***Où va le théâtre?,*** Hoëbeke, 1999, 8 sayfa.

"La Scène du Deux", Badiou vd., sous la direction de L'Ecole de la Cause Freudienne. ***De l'amour,*** Paris, Flammarion, "Champs", 1999, 14 sayfa.

"Entretien avec Alain Badiou", N. Poirier ile söyleşi, ***Le philosophoire*** 9 (1999), 14-32.

"Considérations sur l'état actuel du cinéma, et sur les moyens de penser cet état sans avoir à conclure que le cinéma est mort ou mourant", ***L'art du cinéma*** 24 (Mart 1999), 7-22.

"La Sainte-Alliance et ses serviteurs" (Kosova üzerine), ***Le Monde,*** 20 Mayıs 1999 ***(bu*** yazıya şuradan ulaşılabilir: http://www/lemonde.fr/article/o,2320,6246,00.html).

"De la langue française comme évidement" (1999), yayımlanmamış daktilo metni, 9 sayfa.

"Les langues de Wittgenstein", ***Rue Descartes*** 26 (Aralık 1999, 107-16).

"Entretien avec Alain Badiou" (1999), yayımlanmamış daktilo metni, 6 sayfa.

"Théorie axiomatique du sujet. Notes du cours 1996-1998", yayımlanmamış daktilo metni, 121 sayfa.

"Les lieux de la philosophie", ***Bleue: Littératures en force*** 1 (Kış 2000), 120-25.

"L'Existence et la mort", ***Philosopher T2*** içinde, y.h. Christian Delacampagne ve Robert Maggiori, Paris, Fayard, 2000, 10 sayfa.

"Metaphysics and the Critique of Metaphysics", İng. çev. Alberto Toscano, ***Pli (Warwick Journal of Philosophy)*** 10 (2000), 174-90.

"Psychoanalysis and Philosophy", İng. çev. Oliver Feltham, ***Analysis*** 9 (Melbourne, 2000), 1-8.

"L'Être-là: mathématique du transcendental" (2000), yayımlanmamış daktilo metni, 109 sayfa.

"Un, Multiple, Multiplicité(s)" (Badiou'nün ***Deleuze*** kitabına yöneltilen eleştirilere cevabı, ***1991), Multitudes*** 1 (Mart 2000), 195-211.

"Saint Paul, fondateur du sujet universel", ***Etudes Théologiques et Religieuses*** 75 (Mart 2000), 323-33.

"Une tâche philosophique: être contemporain de Pessoa", ***Colloque de Cerisy: Pessoa*** içinde, ^.h. Pascal Dethurens ve Maria-Alzira Seixo, Paris, Christian Bourgois, 2000, 141-155.

"L'Arrogance impériale dens ses ouevres", ***Le Monde,*** 25 Mart 2000.

"Vide, séries, clairière. Essai sur la prose de Severo Sarduy" (Sarduy'un ***Co-***

***libri*** [1984] romanı üstüne), Severo Sarduy, ***Obras completas*** içinde, y.h. François Wahl, 2000.

ALAIN BADIOU ÜSTÜNE ÇALIŞMALAR

Alliez, Eric, "Badiou/Deleuze", ***Futur antérieur*** 43 (1998), 49-54.

----- "Que la vérité soit", Eric Alliez, ***De l'impossibilité de la phénoménologie: Sur la philosophie française contemporaine*** içinde, Paris, Vrin, 1995, 81-7.

Brassier, Ray, "Stellar Void or Cosmic Animal? Badiou and Deleuze", ***PU (Warwick Journal of Philosophy)*** 10 (2000), 200-17.

Burchill, Louise, "Translator's Preface: Portraiture in Philosophy, or Shifting Perspective", Badiou, ***Deleuze: The Clamor of Being*** içinde, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000. vii-xxiii.

Châtelet, Gilles, ***Le Nombre et les Nombres*** hakkındaki eleştiri yazısı, Annuaire ***philosophique 1989-1990,*** Paris, Seuil, 1991, 117-33.

Critchley, Simon, "Demanding Approval: On the Ethics of Alain Badiou", ***Radical Philosophy*** 100 (2000), 16-27.

Desanti, Jean-Toussaint, "Quelques remarques à propos de l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou", ***Temps modernes*** 526 (Mayıs 1990), 61-71.

Fink, Bruce, "Alain Badiou", ***Umbr(a)*** 1 (Buffalo, SUNY, 1996), 11-12.

Gil, José, "Quatre méchantes notes sur un livre méchant", Badiou'nün ***Deleuze*** adlı kitabı hakkındaki eleştiri yazısı, ***Futur antérieur*** 43 (1998), 71-84.

Gillespie, Sam, "Hegel's Unsutured 'An Addendum to Badiou", ***Umbr(a)*** 1, (Buffalo, SUNY, 1996), 57-69.

Hallward, Peter, "Generic Sovereignity: The Philosophy of Alain Badiou", ***Angelaki*** 3:3 (1998), 87-111.

----- "Ethics without Others: A Reply to Simon Critchley", ***Radical Philosophy*** 102 (Temmuz 2000), 27-31.

----- ***Subject to Truth: An Introduction to the Philosophy of Alain Badiou,*** Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.

Jambet, Christian, "Alain Badiou: ***L'Être et l'événement", Annuaire philosophique 1987-1988,*** Paris, Seuil, 1989, 141-83.

Kouvélakis, Eustache, "La politique dans ses limites", 2 Mart 2000'de Oxford, Maison française'de yapılan konuşmanın yayımlanmamış metni.

Lacoue-Labarthe, Phillippe, ***L'Être et l'événement*** hakkındaki başlıksız tartışma, ***Cahiers du Collège International de philosophie*** 8 (1989), 201-10.

----- "Poésie, philosophie, politique", ***La politique des poètes. Pourquoi des poètes en temps de détresse*** içinde, y.h. Jacques Rancière, Paris, Albin Michel, 1992, 39-63.

Lecercle, Jean-Jacques, "Cantor, Lacan, Mao, Beckett, ***méme combat***: The

Philosophy of Alain Badiou", ***Radical Philosophy*** (Ocak 1999), 6-13.

Lyotard, Jean-François, ***L'Être et l'événement*** hakkındaki başlıksız tartışma, ***Cahiers du Collège International de philosophie*** 8 (1989), 227-46.

Madarasz, Norman, "Translator's Introduction", Badiou, ***Manifesto for Philosophy*** içinde, Albany, New York, SUNY, 1999.

Pesson, René, ***Manifeste pour la philosophie*** hakkındaki eleştiri yazısı, ***Annuaire philosophique 1988-1989,*** Paris, Seuil, 1989, 243-51.

Ramond, Charles, y.h., ***Alain Badiou: "La pensée forte"*** (21-23 Ekim 1999' da Bordeaux'da Badiou'nün eseri hakkında düzenlenen uluslararası konferansa sunulan bildiriler), çıkacak.

Rancière, Jacques, ***L'Être et l'événement*** hakkındaki başlıksız tartışma, ***Cahiers du Collège International de philosophie*** 8 (1989), 211-26.

Sichère, Bernard, "Badiou lit Deleuze", ***Critique*** 605 (Ekim 1997), 722 ve devamı.

Simont, Juliette, "Le pur et l'impur (sur deux questions de l'histoire de la philosophie dans ***L'Être et l'événement***)", ***Temps modernes*** 526 (Mayıs 1990), 27-60.

Terray, Emmanuel, "La politique dans ***L'Être et l'événement", Temps modernes*** 526 (Mayıs 1990), 72-8.

Toscano, Alberto. "To Have Done with the End of Philosophy", Badiou'nün ***Manifesto*** ve ***Deleuze*** kitapları hakkındaki eleştiri yazısı, ***Pli (Warwick Journal of Philosophy)*** 9 (2000), 220-39.

Verstraeten, Pierre, "Philosophies de l'événement; Badiou et quelques autres", ***Temps modernes*** 529-30 (Ağustos 1990).

Villani, Arnaud, "La métaphysique de Deleuze" (Badiou'nün ***Deleuze*** kitabının eleştirisi), ***Futur antérieur*** 43 (1998), 55-70.

Wahl, François, "Le soustractif', Önsöz, Badiou, ***Conditions*** (1992), 9-54.

Žižek, Slavoj, "The Politics of Truth, or, Alain Badiou as a Reader of St. Paul", ***Žilek, The Ticklish Subject*** içinde, Londra ve New York, Verso, 1999. 127-70. (Bu yazının kısaltılmış bir versiyonu "Psychoanalysis in Post-Marxism: The Case of Alain Badiou" adıyla şurada yayımlandı: ***South Atlantic Quarterly*** 97:2 [Bahar 1998], 235-61).

----- "Political Subjectivation and its Vicissitudes", ***The Ticklish Subject,*** 171-243.


---

## Alain Badiou

# Etik

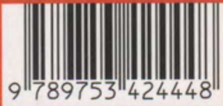
Son yirmi-otuz yıldır ideolojilerin sonunun geldiği söylendi — aslında ima edilen sadece Sol'un sonuydu. Daha sonra aynı şekilde, temsilin, felsefenin, doğanın ve hatta insanın "sonu"nun geldiği ilan edildi, bazen arsız bir neşe, bazen de melankolik bir kederle. Badiou bu postmodernist mutabakatın dışında kaldığı için, uzun yıllardır yazmasına rağmen değeri yeni yeni teslim edilen büyük bir düşünür. Düşünce sistemine polemik mahiyetinde bir giriş sayılabilecek Etik kitabıyla kendisini Türkçede ağırlamaya başlıyoruz.

Badiou, bu kitabında son yıllarda postmodern düşünce iklimi içinde gittikçe öne çıkan anlayışın, bütün o ötekine/farklılığa saygı retoriğiyle sahici bir Etik'in gelişmesini nasıl engellediğini, mevcut neoliberal iktidar yapılarıyla nasıl bir suçortaklığı içine girdiğini gösteriyor. Düşüncenin farklılığa kayıtsız olduğunu, oysa asıl herkes için Aynı olanın, yani evrensel hakikatin önemli olduğunu söylemeye cüret ediyor! İnsanı aciz bir kurban olarak görerek onu maruz kalabileceği Kötülük'lere karşı korumaya dayalı bir insan hakları perspektifine temelden karşı çıkarak, "önce ortaya pozitif bir İyi anlayışı koymak gerekir," diyor. Bu anlayışı ise kendine özgü içerikler kazandırdığı olay, hakikat, sadakat, çokluk, durum gibi kavramlar etrafında geliştiriyor.

Son dönemin en özgün, en militan, en siyasi felsefe yapıtlarından biri. Hakikatin üretildiği dört alanı sayarken bilim, sanat ve siyasetin yanına aşk'ı da katan bir düşünür, "sonlar"dan bezmiş olan herkese taze bir "başlama" heyecanı bulaştıracaktır diye düşünüyoruz.




Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-444-8




Metis Yayınları
www.metiskitap.com